EMIL

CIORAN

REVELAȚIILE DURERII

ESEU

EMIL CIORAN

REVELAŢIILE DURERII

EMIL CIORAN

REVELAŢIILE
DURERII

Eseuri

Ediţie îngrijită de MARIANA VARTIC şi AUREL SASU
Prefaţă de DAN C MIHĂILESCU

EDITURA ECHINOX
CLUJ, 1990

PREFAŢĂ

Pe-o *gura de iad*
„Ce que je sais à
soixante, je le savais aussi bien
à vingt.”
De
l'inconvenient d' être né

AUGUSTE RODIN

Dintre marii artişti, Rodin este acela a cărui artă angajează mai puţin fondul nostru originar, natura noastră intimă. Această independenţă faţă de valorile specifice ale subiectivităţii, faţă de trăirea personală ce ni se revelează viziunii interioare explică de ce arta lui Rodin este mai susceptibilă decât oricare alta de o consideraţiune obiectivă.

Caracterul de obiectivitate pe care-l au aproape toate creaţiile lui Rodin nu pleacă dintr-o viziune superficială, ci din tendinţa de a le prezenta ca realităţi a căror valoare nu câştigă nimic din contemplaţiunea spectatorului. Acesta le simte transcendenţa care nu poate fi depăşită. Prin faptul că ele nu se leagă intim de viaţa noastră interioara, le privim mai mult ca *probleme,* decât în formă de trăiri subiective şi specifice. Pentru acest caracter de obiectivitate, este important faptul că, atunci când contemplăm arta lui Rodin, niciodată nu simţim creatorul dincolo de ele. Este, desigur, aici şi o caracteristică a sculpturii, care o diferenţiază esenţial de pictură, diferenţă care nu este numai de ordin tehnic, ei şi de structură internă.

Sculptura păstrează o notă de impersonalitate, chiar şi la artiştii cei mai caracteristici, fiindcă este în natura ei de a reprezenta un aspect, uman sau natural, independent şi detaşat de un fond în care acel aspect s-ar integra organic. Fondul este irelevant în sculptură.

Din acest motiv, elementele care individualizează au primatul. Caracterul diferenţiatoriu este aici esenţialul.

Iluzia individuaţiei întunecă perspectiva realităţii globale, a integrărilor organice şi a afinităţi lor structurale. De aici, sărăcia de fond metafizic a sculpturii.

În pictură, fondul e esenţial; obiectele care se încadrează au valoare deosebită prin conexiunile ce se stabilesc între ele şi fond. Bazaţi pe această diferenţă, care este de structură, ar fi greşit să stabilim o ierarhizare sau un raport de valori cu superioritatea picturii. Există diferenţe care sunt organice; între două viziuni specifice nu se stabilesc raporturi de inferioritate sau de superioritate. Amândouă sunt justificate din moment ce au presupoziţii diferite. Rodin a avut un simţ deosebit pentru individuaţie. Individul are pregnant caracterul de existenţă, vie şi detaşată de un determinism transcendent. În Renaştere,

individul era în funcţie de o valoare tipică din a cărei participaţie îşi justifica existenţa; el nu avea o valoare *în sine*, ci una pur simbolică. Dincolo de devenire şi de variabilitate, individul, negândindu-se pe el însuşi, îşi atingea natura sa adevărată. Sexul este simţit ca un accident.

Michelangelo ne-a lăsat o imagine a Mântuitorului, care nu este nici bărbat, nici femeie, ci o combinaţie ciudată, nouă complet ininteligibilă, fiindcă n-o putem simţi. Rodin este mult mai aproape de Rembrandt. Numai că, pe când la Rembrandt individul ni se revelează oarecum succesiv, din cauza unei interiorităţi inaccesibile unor observaţii fugare, la Rodin el se dezvăluie întreg efortului nostru căutător. Individualitatea este lipsită de mister. De aceea, ea este accesibilă înţelegerii noastre. Acel sâmbure interior care caracterizează individualitatea, la Rodin nu mai este un punct insesizabil de convergenţă a unor tendinţe disparate, ci este oarecum risipit, manifestat pe toată sfera, ei. Structura intimă a individualităţii se desfăşoară întreagă percepţiei noastre intuitive. La Rembrandt, nu e suficientă numai considerarea aspectului exterior pentru a prinde natura intimă, ci este necesar un efort de interiorizare. La Rodin, acest efort devine inutil, fiindcă formele exterioare sunt obiecţiunile cele mai autentice ale conţinutului interior de viaţă. Aici nu e necesară străduinţa înţelegerii simblice, fiindcă viaţa se manifestă în deplinătatea ei, netrecută prin forme străine ei.

În *Omul cu nasul sfărâmat* sau în *Ioan Botezătorul,* fondul interior nu e foarte accesibil, observaţia repetată nu face decât să confirme o impresie primă. *Cetăţenii din Calais* reprezintă un exemplu foarte interesant pentru viziunea lui Rodin. Cu perspectiva torturantă a morţii înainte, ei n-au nimic din acel caracter contradictoriu, care-i depărtează de la linia lor specifică. Rodin ni i-a prezentat sinceri cu ei înşişi. Acesta a simţit admirabil impresia pe care o face moartea atunci când ea nu vine din interior, ci din afară, rezultat al răzbunării unui om, cum este cazul tragic al reprezentanţilor locuitorilor din Calais, oferindu-se de bunăvoie în mâna regelui englez, pentru a scăpa oraşul de asediu. În viziunea lui Rodin, individualitatea se manifestă prin exuberanţă şi spontaneitate.

Moartea ca o apariţie transcendentă şi închide şi sfarmă elanul vieţii. De aici tragicul.

Există, însă, şi o altă formă a tragicului la Rodin şi care ţine de ansamblul concepţiei lui aşa cum ea se degajează din operele sale. Este tragicul vieţii ce nu se poate manifesta, ce nu poate să se desfăşure decât acceptând limite. Individualitatea este viaţa închisă în limite peste care ea nu poate trece decât distrugându-se. În această privinţă este tipică *Iluziunea fiica lui Icarus,* care însă îşi pierde valoarea simbolică din cauza evidenţei intuitive. Ce sunt figurile care ridică nostalgic mâinile, care se îngrozea în faţa abisului, care tind să se mişte dintr-o insuficienţă lăuntrică, decât expresii ale acestui tragism al vieţii care trebuie să accepte forme pentru a trăi? Individualitatea este o fatalitate; este destin, destin închis în sâmburele vieţii. Rodin a simţit acest tragism şi toată arta lui e străbătută de el. Sursa simţului pentru individuaţie îşi are la bază concepţia elementului tragic în faptul însuşi al individualităţii. Această încordare dramatică are pentru noi acel caracter de obiectivitate, fiindcă n-o simţim ca legată de destinul omului în genere, ci numai de un caz particular. Este o caracteristică a acestei arte de a prinde omenescul numai în liniile lui particulare şi izolate. Prin aceasta cotigă în autenticitate, dar pierde în sens. Tratând aspectul particular al omului, era natural ca Rodin să dea o atenţie specială corpului. Este o greşită interpretare a acelora care văd în arta acestuia corpul ca un obstacol în faţa spiritului, ca rezistenţa materialităţii în faţa ascensiunii vieţii spirituale. A pleca de la acest dualism este a nu înţelege viziunea specifică a artei sale. Nu acest dualism, ci dramatismul vieţii care nu este satisfăcută cu limitarea ei fatală, de formele în care ea este închistată originar. A schematiza acest dramatism în dualismul medieval este a nu recunoaşte viziunea specific modernă a lui Rodin. Aici nu mai e vorba de o discrepanţă între substanţe structural diferite, ci este vorba de o dizarmonie intimă, provocată de o insuficienţă fatală. Insuficienţă care este a vieţii.

Pentru Rodin, întreg corpul este expresiv, nu numai faţa. El revine la un motiv antic şi care consistă în a acoperi faţa în momentele de încordare supremă, rămânând ca expresivitatea corpului să dezvăluie agitaţia intimă.

Viaţa nu se manifestă numai în agitaţiile feţei, ci poate mult mai sinceră în ale corpului. Uneori faţa ascunde o realitate autentică sub formele convenţionale. Este necesară o

fiziognomică totală.

Gânditorul lui Rodin este foarte caracteristic în acest fel. Întreg corpul este concentrat; nu este numai încordarea frunţii, ci o convergenţă generală a mişcărilor organismului spre frunte. Această posibilitate de obiectivare, care este proprie lui Rodin, ne face indiferenţi la vreun conţinut de gândire, interesându-ne numai formele exterioare, care nu sunt forme vide fiindcă sunt exterioare, ci expresiuni ale vieţii.

Aici descoperim sensul dinamismului de la baza viziunii sale artistice. Nu este aici un dinamism intern, ci unul care se desfăşoară pe toată sfera exterioară a corpului. Se explică astfel preferinţa lui Rodin de a reprezenta figurile omeneşti ca oprite momentan dintr-un proces de mişcare. Această oprire nu este, însă, o fixare, fiindcă persoana reprezentată dă impresia concretă a mişcării prin încordarea muşchiulară şi care semnifică, într-un anumit fel, o direcţionare. Că mişcarea este un element important în arta lui Rodin, aceasta este evident când o punem în legătură cu simţul lui pentru aspectele concrete şi particulare ale vieţii. Tendinţa abstractizantă a artei Renaşterii, orientându-se înspre fizic, trebuia să neglijeze implicit mişcarea, care nu câştigă o valoare decât în legătură cu date concrete. Renaşterea, care aprecia omul contemplativ – de aici concepţia spectaculară a lumii şi estetismul – considera mişcarea ca făcând parte din domeniul contingenţii; de aici refuzarea ei. Nu este lipsită de un fundament real această concepţie. Ai impresia că, la Rodin, persoanele se mişcă dintr-o insuficienţă care este, organică şi peste care ele nu pot trece.

Aici este explicaţia acelei nostalgii care caracterizează multe din creaţiile lui Rodin, nostalgie al cărei determinant este însăși structura firii.

Este un element modern în arta lui Rodin, acela al iubirii lipsită de semnificație metafizică. Idolul etern este mai putin reprezentativ pentru această idee. Sărutul, în schimb este de o semnificatie foarte bogată.
În conceptul antic şi al Renaşterii, iubirea era un mijloc de a realiza o identitate, care nu era aceea a unei participaţii cosmice, ci a uneia ideale."

În conceptul antic şi al Renaşterii, iubirea era un mijloc de a realiza o identitate, care nu era aceea a unei participaţii cosmice, ci a uneia ideale.

Erosul, care reprezintă un proces de dezindividualizare era reprezentat pe un plan al transcendenţii şi inegalităţii. Pentru filosofia iubirii este caracteristică această orientare înspre metafizică, fiindcă ajută la o înţelegere mai uşoară a caracterului iubirii moderne, care este lipsită de viziune metafizică. Iubirea ca trăire, ca senzualitate pură şi ca exaltare nebună, motive specific moderne, care dau iubirii sensul imanent al contopirii în fluxul vieţii, Rodin le-a dat un suflu de prospeţime care dă un farmec specific viziunii sale erotice. În creaţiile sale de acest gen, faţa omenească ocupă un loc cu totul secundar, câteodată este complet ascunsă de o conformaţie specială. Restul corpului este destul de expresiv pentru a manifesta acea graţie amestecată cu brutalitate care este specifică încordării erotice. Aici iubirea nu mai are acel caracter de mister şi de ininteligibil. Este o notă esenţială a artei lui Rodin de a exprima iubirea în toată plinătatea ei; senzualitatea, care este expresia cea mai caracteristică a vieţii, se manifestă nu numai în ochii arzători şi pasionali, ci în toată regiunea corporală. De aceea în aceste scene de intensă încordare a vieţii, lumina nu este ceva ce vine din afară, ce se proiectează pe un fond de viaţă, ci, dimpotrivă, răsare din întreaga activitate a corpului. Lumina, ca şi mişcarea se desprind din totalitatea vieţii, nu sunt elemente eterogene.

Din acest motiv, arta lui Rodin, eşti adesea furat să o asimilezi unui conţinut concret de viaţă, şi nu unei valori artistice independente de viaţă. Aici este motivul esenţial al acelui caracter de obiectivitate, care-l afirmam ca elementul ce impresionează întâia oară la contactul cu opera sa.

Floarea de foc, anul I, nr. 1, 6 ian. 1932, p. 1, 3.

REFLEXIUNI ASUPRA MIZERIEI

Sunt unele aspecte ale vieţii, în expresie lirică de sentimentalitate, deşi acestea sunt mai susceptibile de astfel de manifestări decât oricare altele. Gândul îşi cristalizează un conţinut care nu-şi poate depăşi limitele, acceptând fatal determinarea, iar revolta este comprimată în forme. Mizeria constituie un astfel de aspect al vieţii în faţa căruia gândul

amuţeşte, îşi pierde îndrăzneala de afirmare, precum orişice elan. Evident că această atitudine este mai puţin caracteristică pentru cel care îndură mizeria decât pentru acel care încearcă o înţelegere a acestui fenomen. Procesul înţelegerii nu trebuie interpretat ca rezultând dintr-o preocupare pur obiectivă sau din paradoxurile bizare ale vreunui estetism. El este expresia unei profunde nedumeriri căreia nu-i poate găsi o rezolvare. În faţa mizeriei estetismul devine o formă de viaţă inadmisibilă. A cultiva esteticul pentru el însuşi este a neglija structura complexă a problematicii vieţii, a trece superficial peste antinomiile elementare sau peste ireductibilităţile care caracterizează natura calitativă şi multiplă a existenţii. Mizeria face imposibilă concepţia spectaculară a vieţii, fiindcă mizeria, durerea sau boala exclud posibilităţile de obiectivitate, depăşesc intenţiile oricărei dualizări, anulează efortul perspectivic ce menţine o separaţie continuă.

În jurul estetismului s-a menţinut iluzia unui aristocratism, dovedit steril şi incompatibil de o înţelegere a vieţii. Acest fals aristocratism este fructul unei stilizări, care prin predominarea elementului formal a îndepărtat sâmburele unui conţinut substanţial şi concret.

Mizeria a distrus credinţa şi cultul frumuseţii.

Când Dostoievski a spus: „Frumuseţea va salva lumea”, el nu s-a gândit la caracterul formal al unei ordini armonice, ci la puritatea unui conţinut de viaţă.

Referindu-ne la momentul istoric actual, trebuie să remarcăm, pe lângă motivele de ordin filosofic ce au dat naştere la dispariţia credinţei în normele moralei, şi fenomenul mizeriei. Ordinea morală n-are sens decât pentru acela care este încadrat organic în viaţă – atât biologic, cât şi social – pentru care fluxul iraţional al existenţii poate să aibă un farmec. Mizeria aduce, însă, o dezintegrare a omului din viaţă, o oscilare dureroasă şi o instabilitate permanentă care exclud posibilitatea unui cadru normal.

Ceea ce este impresionant în natura ei particulară rezultă din faptul că, la vederea ei, nu ne gândim la condiţionări obiective de ordin economic, ci la faptul că oamenii care o cunosc şi ar putea-o îndrepta o neglijează. Este acelaşi sentiment ca în faţa ruinelor; melancolia şi regretul nu se nasc din cauza unei răsturnări amorfe de ziduri, ci din pricină că omul

le lasă aşa, le părăseşte. Gândul amuţeşte la procesul de înţelegere a mizeriei din cauza predominării şi a vizării elementului antropologic, iar nu a celui economic. Structura economicului se menţine într-o relativă exterioritate faţă de om; ea se constituieşte într-un proces independent, care o face aparţinătoare obiectivităţii ca atare. Iraţionalul în desfăşurarea economicului este în afară de un fond subiectiv. Eficacitatea lui rezultă din condiţionarea pe care o forţă transcendentă omului, de care acesta are nevoie, o exercită asupra naturii sale.

Decât, în aprecierea mizeriei structura economicului este considerată în transcendenta ei, ceea ce face ca stabilirea responsabilităţilor să intenţioneze aproape numai pe om.

Experienţa mizeriei duce la concepţia vanităţii idealurilor şi a nulităţi şi insignifianţii valorilor, fiindcă ea execută o separaţie radicală între lumea vieţii concrete şi regiunea ideală a spiritului.

Dualismul acesta face viaţa imposibilă din cauză că nu este recunoscut ca valabil decât pentru unii. Pentru aceştia dezarmonia intimă este catastrofală.

Viaţa ordonată şi stabilizată se desfăşură după criterii şi norme, după un sistem de valabilităţi. Celui care trăieşte în mizerie îi este permis totul. Sistemul rigid care stabileşte limitele valabilităţii îşi pierde orice consistenţă. Din acest motiv, este un semn de incomprehensiune în orice act de condamnare.

Dacă altădată fenomenul mizeriei s-a prezentat izolat, fără corespondenţe pe diversele planuri ale spiritului, astăzi el este însoţit de unul corespondent pe planul culturii. S-a întâmplat ca imensa mizerie materială ce se desfăşoară şi se întinde treptat asupra lumii să fie însoţită de procesul de destrămare a culturii moderne. Nu este aici vorba de vreo anterioritate care să stabilească raporturi de succesiune între diverse forme ale vieţii. O destrămare a culturii se realiza şi fără mizeria actuală. Corespondenţa pe planurile diferite împrumută, însă, procesului de prăbuşire un caracter mult mai catastrofal decât ne-a prezentat istoria până acum. Dezabuzarea omului de astăzi îşi găseşte explicaţia şi justificarea în acest complex de condiţii care dau vremii noastre o configuraţie cu totul specifică.

Nu este inutil a aminti de influenţa acestor împrejurări asupra tinerimii de astăzi. O îmbătrânire timpurie, un spirit de plictiseală faţă de formele vechi de viaţă, o nesiguranţă şi un

presentiment al unei zguduiri tragice, o gravitate melancolică, toate acestea au luat locul acelei spontaneităţi naive, acelui avânt înspre iraţionalitate, care caracterizează adevărata tinereţe. Problema socială punându-se repede, individul este scos din cadrul obişnuit al vieţii, este aruncat vârtejului şi prăbuşirii. Înainte, celor tineri nici nu li se punea problema socială. Astăzi, insistenţa cu care se pune este un element de îmbătrânire.

Wilhelm Dilthey a spus odată vorbind despre Hegel că acesta face parte din acea categorie de oameni care niciodată n-au fost tineri. Colegii lui din institutul din Tübingen îl numeau: *„der alte Mann”.*

Dacă la Hegel fenomenul îşi are o explicaţie particulară şi dacă rezulta din condiţii cu totul specifice, acelaşi fenomen astăzi îşi află motive de determinare mult mai generale, într-o structură colectivă. Cultura de astăzi, de cea mai recentă dată, este cultura unor oameni care niciodată n-au fost tineri. Pentru aceştia mizeria este un factor esenţial de îmbătrânire.

Din această instabilitate, provocată de mizerie, derivă şi teama de viitor.

Numai asimilarea în prezent poate duce la un echilibru. Deplasarea acestei conştiinţi şi spre viitor anulează orice trăire naivă, orice posibilităţi de echilibrare.

Nenorocirea omului de astăzi rezultă din imposibilitatea unei vieţuiri în prezent.

Viitorul este un element de incertitudine; de altă parte, mizeria îl dezintegrează din prezent. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu există salvare.

Floarea de foc, anul 1, nr. 4, 30 ian. 1932, p. 2.

SISTEM ŞI VIAŢĂ

Este una din caracteristicile gândirii contemporane de a stabili antinomii acolo unde concepţii antecedente fixau corelaţii strânse sau consistenţe indestructibile. Acest proces nu este valabil, evident, decât pentru probleme mari şi pentru viziunea care le stă la bază. Detalii sau aspecte particulare menţin, dacă

nu în structura lor intimă, cel puţin *formal*, acelor concepţii antecedente. Astfel se explică de ce în evoluţia filosofiei păstrarea mijloacelor tradiţionale de expresie a împiedicat înţelegerea conţinutului nou pe care ele îl obiectivau. Perspectivele mari preced elementele de manifestare sensibilă.

Dacă înainte credinţa în sistem, în arhitectonica lui, implica o convingere în capacitatea lui de a cuprinde realul, de a epuiza complexitatea şi multiplicitatea acestuia, astăzi, această credinţă, existentă la câţiva anacronici, este refuzată de cei integraţi în actualitate. Predominarea ideii de viaţă în gândirea de azi a dat naştere la problematica raportului dintre conţinuturile ei bogate, multiple şi spiritul schematic al construcţiilor sistematice, problematică pe care conceptul mecanistic al vieţii n-o presupunea. Sistemul urmăreşte construirea unei unităţi formale, a unei orânduiri rigide; un cadru abstract care-şi determină elementele dintr-o poziţie transcendentă vieţii. Dacă, pentru o teorie a cunoaşterii, spiritul de sistem îşi poate găsi o justificare întru atât întrucât ea n-ar depăşi preocupările formale, în etică menţiunea pe planul normativului pur – care este o expresie a spiritului de sistem – duce la o antinomie cu viaţa. Aceasta nu-şi revelează natura ei intimă şi specifică decât unei înţelegeri intuitive, care înţelegere nu se poate realiza ca în cazul unei aplicări asupra formelor istorice ale culturii, ci pretinde o interpretare a trăirii pure, întrucât aceasta este o expresie a vieţii. Cunoaşterea concretă şi intuitivă se execută pe baza unei universalizări a trăirii individuale. Experienţa vie dă un caracter de certitudine adâncirii intuitive. Conţinuturile vieţii nu mai sunt izolate într-o înscriere abstractă, ci trăite în continuitatea lor calitativă. Orientarea intuitivă este un prilej destul de rar al omului. O exaltare a fondului subiectiv de viaţă stabileşte comunicări cu o totalitate care transcende acest fond subiectiv. Posibilităţile de obiectivare ajung la maximum. Din acest motiv, intuiţia este un fel de nebunie. Sistemul încearcă o explicare, plecând de la elemente exterioare. O simplificare excesivă neglijează caracterul ireductibil din formele vieţii, precum şi iraţionalitatea organică a acesteia. De fapt, metafizica iraţionalistă n-a renunţat total la sistem, la orânduirea după un plan constructiv, ci a încercat să elimine *spiritul* de sistem. Iraţionalul este susceptibil de a fi prins în forme, de a-l ridica în domeniul

comunicabilului. Adâncirea interioară intenţionează conţinuturile diferenţiale, care participă la structura iraţionalului. Elaborarea acestei experienţe a iraţionalului necesită un spirit constructiv. Aici apar toate insuficienţele sistemului. Construcţia sistematică reduce şi simplifică trăirea pentru a o face inteligibilă; caracterul ei pur este deformat de o sumă de valori, care intră în procesul de elaboraţie, proces care ridică intuiţiile din sfera elementară înspre categoriile culturii. Toată orientarea contimporană înspre intuiţie, trăire, experienţă sau iraţional rezultă dintr-un efort de a depăşi simbolismul complex al culturii, care, constituindu-se într-o regiune autonomă şi transcendentă vieţii, ne-a închis viziunea pentru caracterul originar al acestuia. Reacţiunea împotriva spiritului de sistem este un aspect particular al reacţiunii împotriva simbolismului culturii. Predominarea descriptivului şi contemplativului în filosofia de azi rezultă din tendinţa de a transcende metoda constructivă în forma exagerată, pe care o prezentase mecanistica veacurilor anterioare. Discreditul în care a căzut sistemul este observabil în faptul că eseul în filosofie a luat locul dezvoltărilor masive, de proporţii impresionante, pe care ni le-a prezentat istoria. În locul eşafodajului uriaş, schiţe fragmentare expun idei care, izvorâte dintr-o experienţă bogată, nesilită a se conforma elementelor de bază de la alcătuirea sistemului, manifestă o fecunditate pe care osatura şi schematismul planului sistematic o înăbuşea.

Încercarea lui Nicolai Hartmann de a substitui sistematicii *aporetica,* deşi constituie un efort remarcabil pentru critica şi ilustrarea iluziilor construcţiilor rigide ale spiritului de sistem, se menţine, cu toate acestea, într-o sferă diferită. Hartmann vrea prin aporetică să se limiteze la o discuţiune pură a problemelor, fără să caute soluţiile sau dezlegările categorice. Sistematica neglijează elementele esenţiale, stabilind rezolvări precise, fără nicio posibilitate de îndoială.

Nu dintr-o astfel de perspectivă este sistemul criticabil. A-i denunţa rigiditatea nu înseamnă a renunţa la soluţiile problemelor sau la atitudini. Este foarte drept că sunt unele împrejurări în care eficacitatea soluţiilor este iluzorie. Decât, pasiunea pentru problemă, ca atare, fără nicio determinare într-un sens, nu este posibilă fără un risc periculos.

Preocupările de concepţii de viaţă sau speculaţiile în jurul antropologici filosofice nu sunt susceptibile de o încadrare şi o

fixare în liniile schematice ale sistemului. Chiar dacă aceasta se întâmplă, multiplicitatea de aspecte îi zdruncină liniile, precum viaţa sparge formele care tind s-o închidă.

Istoria, care este viaţă scoasă din planul iraţionalităţii, fără însă s-o fi depăşit complet – aceasta fiind o imposibilitate – izbeşte cu dinamismul ei închistarea în sistem. Reprezentând în expresia ei cea mai vie principiul temporalităţii existenţii, ea anihilează cadrele formale, care tind s-o fixeze. Înţelegerea vieţii în caracterul ei concret şi temporal, în bogăţia ei calitativă, a distrus credinţa în sistem. Transcendenţa sistemului îi dă acestuia o structură statică, invariabilă şi neistorică. Productivitatea imanentă, a vieţii distruge, însă, consistenţa acestei structuri statice şi transcendente.

Floarea de foc, anul I, nr. 5, 6 febr. 1932, p. 2.

FORMELE PERIMATE

Multiplicitatea de formule propuse pentru depăşirea incertitudinii spirituale în care trăieşte omul de astăzi dovedeşte incapacitatea vremii noastre de a-şi crea un stil bine determinat de viaţă, de a-şi cristaliza un conţinut spiritual cu un sens derivat din productivitatea şi dinamismul acelui conţinut. Divergenţa multiplelor curente exclude predominarea unuia, înlătură posibilitatea unei convergenţe, destrămând şi risipind energia lăuntrică. Dezagregarea şi destrămarea sunt fatale. Orice rezistenţă este deocamdată iluzorie. De ce să măreşti chinul interior prin reacţiuni ineficace?

În faţa procesului progresiv de dizolvare, formulele propuse sunt scheme vide rezultate dintr-o inspiraţie pur livrească, lipsite de orice afinităţi cu un fond mai adânc de viaţă.

Neoclasicism? Nicicând lumea n-a fost mai departe ca astăzi de o asemenea formulă.

Ţinând seamă de modificările care le comportă fenomenul actualizării, de toate ingredienţele pe care le implică, nu puteam cu toate acestea să recunoaştem pentru vremea noastră fecunditatea unei formule clasice.

Perspectiva lumii pe care a avut-o la bază clasicismul a derivat dintr-un echilibru interior, dintr-un stil armonic de viaţă,

ce elimina o înţelegere a structurii antinomice a acesteia. Simţul pentru formă înăbuşă expresiile divergente şi eterogene, anulează ireductibilul şi iraţionalul. Timpul, care n-are sens decât acolo unde varietatea de conţinuturi pe care le prezintă viaţa se desfăşură în bogăţia lor, este eliminat de echilibrul formal, nesupus vicisitudinii şi instabilităţii. Intemporalitatea din perspectiva clasică a lumii a dat naştere unei forme liniştite de viaţă, dincolo de demonia devenirii şi a distrugerii. Seninătatea atât de caracteristică viziunii clasice a rezultat dintr-o integrare în existenţă, dintr-o eliminare a adversităţilor şi dezarmoniilor. Stilul clasic de viaţă nu cunoaşte tragicul decât în formă secundară; nu-i este imanent structurii lui interioare. Un Rafael sau un Goethe, care au trăit într-un astfel de stil de viaţă, n-au cunoscut tragicul în semnificaţia lui autentică.

Pentru structura noastră spirituală, o formulă clasică este o simplă vorbă. Ceea ce e regretabil provine din faptul că astfel de preconizări se întâlnesc la unii tineri, care dovedesc prin aceasta o profundă neînţelegere a realităţilor actuale.

Este în această preconizare o teamă de încercări şi experienţe esenţiale, o fugă de catastrofa destrămării. Tot eroismul spiritual se reduce, însă, la o capacitate de a suporta stările maladive, de a îndura fenomenele distrugerii şi ale prăbuşirii. Ce neoclasicism poate să câştige teren, când lumea spirituală de astăzi suportă cu destul eroism maximalismul şi absolutismul lui Kierkegaard, contradicţiile dureroase ale lui Dostoievski sau dionysismul paroxistic al lui Nietzsche?

Epoca noastră trăieşte încă aceste curente cu o încordare intensă şi dureroasă. Formă, armonie, stil etc... elemente care sunt esenţiale perspectivei clasice, devin pentru conştiinţa contemporană resturi ale unei formule perimate. Pentru aceasta sunt esenţiale: conţinutul, antinomia, iraţionalul etc., elemente care exclud orice posibilitate de stilizare clasică.

Nu mai puţin inactuală mi se pare mişcarea câtorva izolaţi în recomandarea unui umanism nou, fie ca formă generală de viaţă, fie numai într-un domeniu particular, cum ar fi de exemplu arta.

Arta contemporană, dominată de spiritul unei destructive, a nimicit credinţa în unitatea omului, în structura lui omogenă. Umanismul pleca de la convergenţa tuturor energiilor omului înspre un centru şi un sâmbure structural, care împrumută

omului forma unei existenţe deplin închegată şi cristalizată.

Cubismul – deşi în intenţiile lui formalist şi geometrizant – este expresia cea mai puternică a tendinţei de descompunere şi dezagregare. Paradoxul lui consistă în a fi exprimat principii complet umaniste prin mijloacele cele mai pure ale formei.

Umanismul vede în om o totalitate armonică, ale cărei elemente sunt bine integrate într-o structură consistentă.

Un neoumanism mai descoperă tipul umanistic în omul psihanalizei sau al filosofici iraţionaliste? Numai o iluzie poate să descopere aşa ceva. Când a apărut umanismul în cultura modernă, el a îndeplinit o funcţie importantă din punctul de vedere al evoluţiei concepţiei antropologice, şi anume acela de a plasa pe om singur în faţa existenţii, fără să-l mai raporteze la regiuni transcendente spre a câştiga în acest mod o inteligibilitate mai precisă. El rezulta din necesitatea de a promova o antropologie filosofică pură, în care omul să apară dezbrăcat şi purificat de elementele mitului. Astăzi o actualizare a perspectivei umaniste este mai mult imposibilă, decât indezirabilă.

Formulele astăzi perimate şi-au avut rostul lor în anumite momente ale istoriei. Procesul de actualizare care-l intenţionează unii este lipsit de o justificare mai adâncă. El dovedeşte cel mult incapacitatea unora de a înţelege specificitatea unui moment istoric, de a prinde sensul vremii noastre, precum şi imposibilitatea organică de adaptare la frământările şi contradicţiile dureroase ale omului de astăzi.

Floarea de foc, anul 1, nr. 7, 20 febr. 1932, p. 1.

CELE DOUĂ MORALE

Este un defect al tuturor sistemelor de morală care fixează norme rigide de conduită, de a neglija realităţile antropologice. Separaţia moralei de antropologie a dus la acele principii lipsite de fundament real şi care se bazează pe exigenţe ideale, nu pe necesitatea concretă.

În structura acestor sisteme, lipseşte caracterul descriptiv care este specific viziunii psihologice a antropologiei. Din acest motiv, omul este considerat ca o fiinţă plastică, susceptibilă de

orice adaptare la principii transcendente lui, exterioare conţinutului său de viaţă şi spre care el se îndrumă ca spre o regiune normală trăirii lui subiective. Privită abstract, problema poate avea un sens; şi-l are din motivul că se consideră numai raportul dintre sfere ideale, dintre date abstracte: omul ideal în cadrul valorilor ideale. Este o conexiune de elemente omogene. Dar atunci când nu se mai pune problema posibilităţilor ideale, ci a necesităţii practice, a determinismului empiric care, nu este unul ce ţine de o structură transcendentă, ci de o configuraţie imanentă a datului peste care nu se poate trece (aceasta înseamnă necesitate), viziunea antropologică reală trebuie să se substituie exigenţelor ideale.

*

Trebuie să plecăm de la om spre a înţelege sensul şi valoarea moralei, nu de la morală înspre om. Morala clasică şi cea care circulă zilnic pleacă de la valorile ei înspre om – de aici lipsa ei de elasticitate şi de comprehensiune a realului. Prin aceasta se trece peste elementul esenţial pe care-l vizează ea: omul. Normele moralei pleacă de la omul abstract cu consecvenţa lăuntrică rigidă, cu uniformitatea unei vieţi sufleteşti lipsită de orice contradicţie, de orice nelinişte lăuntrică. Scurt: omul fixat şi anchilozat în forme, pentru care viaţa şi-a pierdut consistenţa spirituală. Este natural că aceasta nu este existentă decât la oamenii care din punct de vedere social trăiesc într-o stabilitate, care-i privează de dorinţe şi-i scuteşte de surprize. Pentru aceştia morala are sens. Ea le oferă criteriile de valorificare a vieţii. Este, de altfel, în structura moralei funcţia de valorificare, prin care realitatea nu este privită în sensul ei imanent, în conformaţia organizaţiei ei interioare, care este destin, sens lăuntric al unui proces ineluctabil, ci prin criteriile transcendente ale unei atitudini cristalizată prin tradiţie socială. Normele ei încearcă o rezistenţă faţă de real. Interpretând realul ca plasticitate, este natural ca să dovedească o organică incomprehensiune a destinului. De aici lipsa de perspectivă care stă la baza valorificărilor morale. Ele pleacă dintr-o viaţă cu posibilităţile închise şi limitate, căreia-i lipseşte elementul dinamic. Din acest motiv, morala este totdeauna o armă a celor „ajunşi”.

*

Problema care se pune este aceea de a şti dacă cei «are vreau să se ridice au o morală şi dacă nu creează un dualism.

În complexitatea vieţii moderne, criteriile moralei sunt cea mai sigură piedică de care te loveşti şi care îţi oferă mijlocul precis al înfrângerii. O afirmăm aceasta nu că principial am fi împotriva moralei, dar că, plecând de la realităţi, suntem siliţi a face aceste constatări.

Individul care vrea să se ridice îşi dă seama după fiecare pas că ceea ce a învăţat în educaţia sa ca fiind „bine" „frumos" etc., în viaţă nu mai are nicio valoare, că sinceritatea este sterilă şi ipocrizia fecundă. *Acele valori le cultivă oamenii care privesc viaţa retrospectiv,* pentru care viaţa nu mai este trăire, ci amintire. Viaţa nu are sens, nu este propriu-zis viaţă, decât legată de timp, de vieţuirea concretă şi iraţională a timpului, ca orientare dinamică. De aceea de viaţă se leagă strâns ideea de destin, dar nu de destin transcendent, ci de unul imanent. Destin înseamnă în primul rând realizarea în timp. Iată de ce consideraţia retrospectivă nu mai este viaţă, fiindcă nu mai este *direcţiune dinamică.* A face „morală" este a impune vieţii limite. Nu că aceste limite ar fi nejustificate, dar, din faptul că ele te împiedică să te realizezi atât practic, cât şi spiritual, ele sunt înlăturate, calci peste ele şi nu te mai recunoşti decât pe tine însuţi. Morala în sine reprezintă o funcţiune socială; or, chiar această funcţiune este desconsiderată în cazul celor care încearcă să se afirme în viaţă.

Procesul renunţării la morala cu care ai început să te obişnuieşti în urma educaţiei este concomitent cu dezabuzarea progresivă pe care o câştigi în urma primelor experienţe sociale. Atunci începe individul să descopere dincolo de formele convenţionale realitatea hidoasă a imperialismului vieţii. Realitatea ilustrează de altfel că în viaţă reuşesc aceia pentru care morala are foarte puţină valoare şi care pot stabili un compromis, aşa încât să salveze orice bănuieli.

În cazul relativităţii tuturor principiilor de morală, rămâne dualismul celor care apără morala, care caută s-o impună şi „morala" celor care renunţă progresiv la morală. Este un paradox tragic acela al moralei, care nu poate vieţui decât acolo

unde viaţa încetează şi este refuzată acolo unde viaţa se afirmă.

Floarea de foc, anul 1, nr. 8, 27 febr. 1932, p. 1.

I R A Ţ I O N A L U L Î N V I A Ţ Ă

Pentru a ajunge la o înţelegere a structurii concrete a vieţii, este necesară o eliminare a oricărei poziţii care, stabilind sensuri transcendente vieţii, încearcă pe baza acestora să interpreteze viaţa. Finalismul, de orice nuanţă ar fi el, organizează lumea aprioric bazându-se pe categorii convenţionale. Sensurile sunt ale omului; procesul vieţii este, însă, altcum realizat. Aceasta interesează, în dinamismul său imanent, nu sensurile pe care iluzia oamenilor le creează spre a-l îmbrăca. O antropologie, spre a câştiga o viziune totală a omului, nu s-ar putea dispensa de cercetarea diverselor forme, sensuri, iluzii pe care acesta le-a produs. Pe când o antropologie începe cu omul, o considerare a vieţii trebuie să sfârşească cu el, deoarece acesta este incapabil să se elimine complet dintr-un proces universal. În astfel de cercetări, orice idee de normativitate este exclusă. Structura normativă a atitudinii morale (::, te improprie pentru o înţelegere a vieţii, care înţelegere nu se interesează de ceea ce trebuie să facem, nici de modalităţile procedării practice, ci de sâmburele interior al vieţii şi de multiplicitatea formelor ei.

Ceea ce impresionează în faptul vieţii este specifica orânduire a multiplicităţii acestor forme. Deşi ele se prezintă intuiţiei noastre ca disparate şi divergente, existând autonom, o adâncire a intuiţiei este suficientă ca să descopere o afinitate între ele şi o participaţie la o esenţă, care este de natură ideală, întrucât rezultă dintr-o raportare a formelor concrete ale vieţii la conceptul unei totalităţi a acestei vieţi. Adâncirea în „viaţă” în procesul cunoaşterii intuitive este de fapt o relaţie imanentă pe care o execută trăirea individuală înspre planul ideal – existent numai pentru conştiinţă – al vieţii. Reală este numai mulţimea formelor vieţii. Un proces productiv dă naştere unora spre a distruge pe altele. Problema care se pune este dacă viaţa concretă reprezintă sau nu altceva decât această productivitate. Mi s-a părut totdeauna dintre cele mai mari iluzii, aceea care

adaugă productivităţii vieţii nota istorică şi creatoare. Caracterul *istoric* al vieţii rezultă din faptul că viaţa constituie un proces. Iluzionarea apare acolo unde atributele *istoricului* sunt referite, printr-o implicaţie inexistentă şi nejustificată, vieţii. Dacă procesul istoric reprezintă forma tipică a procesului ca atare, aceasta nu exclude încercarea determinării structurii lui diferenţiale. El este viaţa care-şi dă seama de [ea] însăşi spre a-şi da seama de mersul ei. Aici, în acest fenomen al autoconsumării, apare spiritul. Ireversibilitatea din procesul istoric – viaţa, care n-a luat forma acestuia, o prezintă într-o măsură foarte diminuată. Ireversibilul în procesul acesteia nu rezultă decât dintr-o mai mare diferenţiere şi individualizare pe care o ordine mecanică n-o poate prezenta. Formele noi ale vieţii n-au acelaşi sens ca şi cele din istorie. *Noutatea* lor ţine numai de devenire ca atare, devenire ce împiedică închegările definitive. Devenirea vieţii nu este creatoare. Deoarece formele ce succed nu se totalizează într-o structură globală, nu se însumează într-o totalitate sintetică. Ceea ce numim productivitatea continuă a vieţii nu este altceva decât o demonie a creaţiei şi a distrugerii.

Această devenire demonică a formelor vieţii nu rezultă din determinante exterioare, ci din determinante interioare Inconsistenţa acestor forme este dovada insuficienţii lăuntrice, a imposibilităţii de a-şi găsi un echilibru intern, de a realiza o consistenţă. Această insuficienţă este închisă în premisele vieţii. O formă este închidere şi limitare. Imperialismul vieţii le zdrobeşte sau mai bine zis se zdrobeşte pe sine însuşi spre a renaşte. Din caracterul imperialist derivă fenomenul cu adevărat interesant că viaţa nu se poate obiectiva într-o expresie *actuală,* că fiecare din aceste expresii constituie numai tranziţii înspre altele.

Unde imperialismul diminuează şi formele se solidifică, viaţa încetează. Ar fi o iluzie să se creadă că imperialismul acesta are o intenţionalitate care să vizeze ceva transcendent vieţii; în fond, el nu este decât expansiunea vieţii, care vrea să treacă dincolo de expresiile ei limitate. Viaţa reprezentată ca un flux nestăpânit, dincolo de expresiile limitate în care ca se obiectivează fatal, este rezultatul unei viziuni false, întrucât viaţa nu există dincolo de multiplicitatea formelor ei. Viaţa fără nota existenţială este mai mult decât absurditate. Aceasta, din

cauză că ea nu ne este accesibilă numai intuiţiei sensibile, dar este prinsă în structura ei specifică de o intuiţie interioară. Priza existenţială pe viaţă este directă. Conceptul tipic al vieţii, în semnificaţia ci ideală, de care vorbeam, întocmai ca sfera logicului, se menţine într-un plan al valabilităţii, în supraexistenţial.

Formele vieţii reprezintă un sens sau o *direcţie*? De la aceasta depinde caracterul de raţionalitate sau de iraţionalitate al vieţii, celelalte rămânând oarecum pe planul al doilea.

Un sens, în semnificaţia autentică a cuvântului, nu poate fi decât unul transcendent, care depăşeşte obiectul. O intenţionalitate este starea permanentă în acest caz. Un sens este o vizare înspre o realitate care să fie pe punctul final al unui proces. O realizare imanentă n-are niciun sens deoarece procesul, în acest caz, este desfăşurarea înspre un plan actual al unor elemente ce numai configural şi exterior nu s-au realizat. Viaţa este o desfăşurare într-un plan imanent. Ea n-are un *sens* în afară de ea. Aici este şi explicaţia faptului pentru ce viaţa nu se poate menţine decât distrugându-se, care anulează orice credinţă în elementul creator al vieţii. Productivitatea imanentă a vieţii, în caracterul ei demonic, care exclude creaţia aşa cum o concepem în *istorie,* prezintă numai *direcţii,* numai expansiuni ale diverselor forme concrete de viaţă, fără nicio intenţionalitate transcendentă lor. Iraţionalul vieţii se manifestă în acest demonism care împinge imperialist formele diverse în direcţii fără vreun sens care să le transcendă. Din această iraţionalitate derivă şi relativitatea conţinuturilor şi formelor vieţii, relativitate peste care nu se poate trece, fiindcă este închisă în instabilitatea şi inconsistenta lor. Peste acest relativism, o concepţie care ar avea să considere *procesul* ca atare, dincolo de multiplicitatea formelor şi conţinuturilor, nu poate să treacă decât falsificând optica reală. O perspectivă universală a procesului, care ar ajunge la gândul unei armonii generale, deplasează viaţa din cadrul ei concret, pe unul abstract al idealităţii, în care gândirea noastră se simte liberă, dar unde împrumută realităţii sensuri pe care ea nu le are. Un gând etic depăşeşte aprioric relativitatea; o intuiţie reală, plină de înţelegere, acceptă iraţionalitatea şi relativitatea; ea ajunge până la paradoxul de a iubi această nebunie a vieţii.

S-a afirmat că sensul relativist al valorii derivă din faptul că

omul este atent la diversitatea – uneori contradictorie – a trăirilor şi conţinuturilor, că totalitatea acestora ar transcende diversitatea concretă, depăşind astfel orice sens relativist al valorii. Numai că această teorie a valorii neglijează principiul esenţial al filozofiei valorilor şi care se referă la necesitatea unei raportări la o trăire concretă şi iraţională, prinzând obiectul în structura lui individuală, pentru ca valoarea să aibă sens sau consistenţă. În atitudinile de viaţă unde actele de valorificare sunt foarte frecvente, numai conţinuturile vii şi bogate păstrează un caracter de valoare, fiindcă numai ele fac posibilă o încadrare în viaţă, Dacă trecem peste ele ce mai rămâne? O imagine ştearsă a unui proces, o schemă abstractă a unei deveniri fără calităţi. Relativitatea formelor concrete ale vieţii nu trebuie înţeleasă în acelaşi fel în care vorbim de relativitatea formelor istorice ale culturii. În acestea, procesul de relativizare este constituit de detaşarea valorilor de fondul antropologic care le poartă, de succesiva exteriorizare de energia subiectivă care le-a produs. Cum fiecare epocă are o structură specifică, este fatal să producă valori specifice, care se constituiesc într-o configuraţie particulară. Relativitatea derivă din această individualizare a momentelor istorice, individualizare ce închide pe om într-o lume limitată de valori. Prin exteriorizarea lor, ataşarea iraţională care le asigura un caracter oarecum absolut – omul găsindu-şi un sens numai în cultivarea lor – cade, relevând implicit elementul de relativitate din valori. Considerarea valorilor sub unghiul temporal le răpeşte orice pretenţie de valabilitate intemporală. Pentru viaţă, timpul are o semnificaţie mai importantă decât pentru lumea anorganică, mai redusă în raport cu structura particulară a procesului istoric.

Diferenţierea şi individualizarea formelor vieţii, productivitatea continuă a acesteia nu se pot concepe decât desfăşurându-se în timp. Pentru o ordine mecanică timpul este irelevanţa, întrucât aici diferenţierea nu indică niciun principiu calitativ. Formele culturii n-au sens decât înţelese prin timp ca o categorie constitutivă. Aceasta din cauză că ideea de creaţie este esenţială culturii.

Cultura reprezintă o diminuare a iraţionalului din viaţă diminuare executată fie în actele de creaţie, fie în *conştiinţa* realizată în procesul marilor culturi. Spontaneităţii iraţionale a vieţii, cultura îi opune o oprire. Nu că structura culturii s-ar fi

constituit originar dincolo de viaţă, se datoreşte această oprire, ci faptului că ea nu se poate naşte decât acolo unde viaţa suferă o oprire. Acea „opunere” nu trebuie înţeleasă în sensul unei transcendenţe a culturii. Există în cursul istoric al culturii tendinţa autonomizării de viaţă, care aduce cu sine crearea unui dualism între aceste două. Decât, acest dualism este irealizabil în forma unei complete ireductibilităţi, fiindcă el nu este originar.

Nu este o simplă reflexie întâmplătoare aceea care leagă de durere şi de boală creaţiile mari ale culturii. În asemenea condiţii, viaţa este oprită din cursul ei normal, din productivitatea ei iraţională. Conştiinţa apare în asemenea moment. Prin ea, conţinuturile vieţii nu mai sunt propriu-zis *trăite*, ci pretexte pentru probleme şi reflexii. Cultura este o problematizare a vieţii. Adâncirii iraţionale în specificitatea şi bogăţia trăirilor îi ia locul o înţelegere şi o încadrare a lor pe un plan mineral. Cu privire la expresia cea mai intensă a iraţionalului din viaţă, nu este paradoxal a spune că pentru om actul sexual este un prilej de metafizică. Prin continua convertire în probleme a stărilor şi expresiilor vieţii, aceasta a devenit problematică. În iraţionalul ei, viaţa este indiferentă scopurilor şi valorilor transcendente. Numai acolo unde ea şi-a consumat din energia ei, unde s-a îmbolnăvit, pot apărea elemente pentru cultură. Este timpul să fie părăsită concepţia după care cultura ar pierde din valoare prin stabilirea acestor feluri de condiţii şi împrejurări favorabile naşterii şi dezvoltării ei, cu atât mai mult cu cât elementele „negative” nu mai pot fi considerate depreciativ. Suferinţii îi datorăm mai mult pentru înţelegerea lumii, decât entuziasmului. Ceea ce este interesant pentru acest cerc de probleme e faptul că depăşirea iraţionalului pentru a ajunge pe planul conştiinţii nu se realizează prin îndrumarea înspre concept – aceasta fiind secundară –, ci prin zguduirea energiilor fundamentale şi esenţiale ale vieţii noastre.

Un dezechilibru originar ne-a revelat lumea căreia eram asimilaţi iraţional. Planul raţionalităţii abstracte s-a ridicat autonom într-o astfel de structură spirituală. Ordinea lui omogenă nu mai revelează locul plecării. Nu numai acela. Cultura în genere, ca o totalitate realizată istoric, tinde să şteargă pentru totdeauna liniile care i-au marcat ascensiunea, aceasta, fiindcă, prezentându-ni-se ca o sumă obiectivă de

valori, cu tendinţa spre completă autonomizare, răpeşte înţelegerii noastre datele şi elementele concrete care să împreune procesul creaţiei cu valorile ca atare. Singurul mijloc de a avea o înţelegere a procesului de care vorbeam este prilejuit de faptul că valorile culturii nu sunt numai cele care s-au realizat în lumea obiectivă a istoriei, ci şi cele pe care le creăm noi. Experienţa individuală suplineşte în acest caz imposibilitatea unei pătrunderi istorice mai adânci. Dacă procesul culturii s-a născut la un moment anumit din viaţă, care, pierzând din elan, a trecut peste iraţionalitatea ei elementară, cu spiritul s-a petrecut acelaşi fenomen. Prin aceasta se răpeşte *(sic!)* acestuia atributele metafizice, devenind, în schimb, mult mai inteligibil. Fiind desprins din viaţă, nu mai are acel caracter de transcendenţă inaccesibilă, deşi această desprindere în mod progresiv aduce cu sine o izolare de rădăcinile lui vitale. Fenomenul acesta care, în decursul vieţii istorice, izolează valorile culturii şi elementele spiritului, de viaţă – din care s-au născut printr-o diminuare a intensităţii acesteia – este cu adevărat impresionant, fiindcă fenomenul angajează soarta omului şi nu se petrece ca atare într-un domeniu ideal fără afinităţi cu problemele antropologiei. În fond, întreaga problemă a culturii şi a spiritului este o problemă a omului şi a destinului său. Dacă spiritul apare acolo unde tremură flacăra vieţii, pentru om aceasta nu constituie numai un prilej de pură problematică, ci o întoarcere înspre sensul fiinţei lui concrete. În cadrul unor date ideale, fenomenul dezbinării are o semnificaţie pur formală. Formalismul – în orice domeniu – nu se preocupă de natura omului, nici de cea a vieţii în genere. Structura lui normativă neglijează ceea ce este iraţional în viaţă, precum şi ceea ce este esenţă concretă şi nemodificabilă în om. Este în caracterul formalismului de a prinde lucrurile *din afară*, cu o perspectivă fundamental exterioară. Din acest motiv, direcţia formalistă în axiologie pleacă de la dualismul *existenţă* şi *valoare*, atribuindu-i acesteia o anterioritate ideală şi o valabilitate trans-subiectivă. O considerare a vieţii stabileşte planul schematic al formalului la antipodul vieţii.

Pentru om, procesul izolării şi al dezbinării de viaţă are o semnificaţie tragică, fiindcă înseamnă un dezechilibru a cărui consecinţă nu poate fi decât dureroasă. Asimilarea omului în iraţionalul vieţii, încadrarea animalică sub determinantul

instinctiv reprezentau neapărat o stare de echilibru. Conştiinţa care individual a rezultat din durere, a devenit ea însăşi un determinant al durerii. Dualizarea progresivă a spiritului, a culturii şi a vieţii, până la dezbinare, a creat omului un stil de vieţuire cu totul unic. Neputând să trăiască armonic cele două forme de existenţă, le oscilează când înspre una, când înspre alta. Istoria ne prezintă foarte puţine exemple de realizare armonică. Omul concret, omul istoric nu poate trăi decât realizând valori limitate şi activând în sfere închise de valori. Sentimentul universalităţii şi perspectiva globală nu intră decât arareori în procesul creaţiei. Omul trăieşte conştient sau, în cazul cel mai rău, îşi dă seama ulterior de viaţa lui proprie. Dar cine-şi dă seama de viaţă îşi dă şi de moarte. Acolo unde se pune problema morţii, s-a realizat cea mai categorică dezlipire de iraţionalul vieţii, s-au suprimat aproape toate afinităţile care leagă pe om de viaţă. Omul ca o fiinţă ce gândeşte asupra morţii este suspendat în infinit, apăsat de o singurătate zdrobitoare, chinuit şi distrus. Această impresie de singurătate în lume n-o dă numai concepţia transcendenţii morţii, obiectivizată în afară de viaţă – concepţie criticabilă – ci orice reflexie asupra morţii, bazată indiferent pe ce principii, fiindcă moartea este unicul prilej în care omul nu poate să aibă un rol de spectator, fiindcă ea nu este ceva din domeniul exteriorităţii. Din acest motiv, cred că este mai acceptabilă o concepţie a imanenţei morţii. Oamenii care gândesc asupra morţii nu pot fi decât resemnaţi, cei care gândesc asupra vieţii, sceptici.

Este natural ca îndepărtarea de iraţionalul vieţii să aibă o limită. Cultura nu va decădea fiindcă va depăşi această limită, ci prin faptul că posibilităţile culturii ca atare sunt mult mai reduse decât crede optimismul inconştient al omului. Este sigur că pe viitor vor mai apărea culturi, dar este problematic dacă vor mai apărea culturi mari. Dacă productivitatea iraţională a vieţii va avea un sfârşit foarte îndepărtat, omul, în care viaţa a ajuns la conştiinţa ei, se va epuiza, desigur, mult mai repede decât bănuim, dacă nu dispare. Decadenţa omului poate să fie o întoarcere înspre iraţionalitatea vieţii din care el s-a desprins. Idealurile, care sunt elementul de grandoare din viaţa omului, sunt şi acelea care îi pregătesc o decadenţă mai grabnică. Deşi idealurile nu sunt conceptibile într-o separaţie absolută da un sâmbure vital din care ele derivă, cu toate acestea omul le

situează într-o regiune transcendentă vieţii. Chiar dacă el nu trăieşte în concordanţă cu ele, nu este mai puţin adevărat că acestea contează pentru configuraţia lui lăuntrică şi că implică prin acest fapt un minus de iraţionalitate. Procesul de orientare înspre ele scoate pe om din cursul vieţii, din spontaneitatea oarbă a acesteia, situându-l, dacă nu în afara ei, alături de ea, păstrând numai slabe afinităţi cu desfăşurarea vieţii. Aceasta e indiferentă scopurilor şi idealurilor. Viaţa se menţine într-un echilibru relativ numai în productivitatea ei imanentă. Omul trece peste acest gen de productivitate.

Ieşirea din cadrele normale ale vieţii este marea aventură a omului. Idealurile constituiesc o obiectivaţiune a acestei ieşiri. Intenţia omului nu mai este îucadrarea-n viaţă, ci asimilarea înspre o regiune ideală. Aici e sensul transcenderii iraţionalului.

Faptele constatate aici nu trebuiesc luate ca şi cum ele ar rezulta dintr-o atitudine negativă faţă de fenomenul culturii sau dintr-o concepţie romantică a vieţii. Faptele interesează. Or, acestea nu pot fi neglijate pentru a satisface un idealism ale cărui insuficienţe lumea modernă le-a experimentat destul. Omului nu i se prezintă formele şi schemele ideale, ci realitatea vieţii şi a morţii. Idealismul – în toate formele lui – este fructul unei mari iluzionări. Mai mult, al unui paradox, care afirmă virtuţi existenţiale idealităţii. (A se vedea idealismul etic.) Destinul tragic al omului desprins de viaţă şi întors înspre ea, nu categoriile rigide ale unei doctrine, îl va înţelege.

Aici, ca-n nicio altă parte, este necesar un examen subiectiv.

Gândirea, anul XII, nr. 4, apr 1932, p. 176–180.

SENSUL CULTURII CONTEMPORANE

Un moment istoric din evoluţia unei culturi nu poate fi înţeles printr-o încercare de izolare din totalitatea căreia aparţine, printr-o ridicare pe un plan exterior acelei culturi. Momentele istorice, ca forme individuale ale unei culturi, nu constituiesc structuri discontinui sau expresii divergente organic, rezultate dintr-o energie haotică, ci participă toate la un fond original şi specific. Aici rezidă caracterul simbolic al acelor

momente, precum şi caracterul de unitate al acelei culturi. Obiectivaţiile multiple ale acesteia nu justifică mai repede o lipsă de unitate lăuntrică, de coerenţă interioară şi organică? Cum dovedesc, de ex., renaşterea, barocul sau romantica unitate a culturii moderne? Aceste obiecţii neglijează un lucru: expresiile istorice ale unei culturi nu trebuiesc judecate după caracterul lor exterior şi superficial, ci după configuraţia interioară, care se revelează unei înţelegeri intuitive, unei pătrunderi adânci. Caracterul de simboluri nu trebuie să ne ducă la o asimilare a lor pe planul unei identităţi, iar multiplicitatea la o divergenţă, ci, în cazul întâi, la înţelegerea raportului dintre o expresie individuală şi totalitatea din care derivă, iar într-al doilea, la posibilităţile şi dinamismul culturii. Expresiile culturii realizându-se *istoric,* este fatal ca în desfăşurarea lor progresivă, prin succesiunea lor treptată, să se constituiască în structuri diferenţiale şi individualizabile. Istoricul de profesie le studiază în individualitatea lor particulară, fără cercetarea unor sinteze mai bogate. O viziune filosofică descoperă sensul expresiilor individuale, precum şi raportarea lor la o totalitate care le transcende. Acestei necesităţi de încadrare se datoreşte faptul că, atunci când consideri cultura contemporană, nu poţi proceda la o excluziune a antecedentelor culturale, separând în unităţi discontinui viaţa unei culturi, ci trebuiesc stabilite conexiunile interioare care leagă o formă individuală de celelalte. Se realizează aici o condiţionare care nu este asimilabilă unui raport cauzal de ordine mecanică, întrucât structura calitativ bogată a culturii se desfăşură în *timp*, şi anume în ceea ce acesta constituie cadru pentru *creaţie,* nu pentru o desfăşurare mecanică, irelevantă pentru orice idee de productivitate, creaţia fiind aprioric exclusă. Dacă în ordinea mecanică timpul are o semnificaţie transcendentă obiectului, pentru aspectele culturii el păstrează un caracter de imanenţă, rezultat din devenirea calitativă a acesteia. Realizările istorice ale culturii sunt *rezultatul* unui fond productiv de la baza acesteia şi a unei sume de valori existente embrionar în acest fond. Realizările istorice în mod necesar, după o logică interioară, aduc succesiv pe un plan actual valorile din substratul originar.

O înţelegere intuitivă a proceselor interioare descoperă în fenomenul renaşterii sau al reformei predeterminat întreg caracterul culturii moderne. Multiplicitatea formelor nu

împiedică o viziune esenţială a necesităţii lăuntrice a culturii, a destinului ei. Destinul nu trebuie înţeles în semnificaţia curentă, care obiectivizează ceea ce este dat lăuntric. Elementul ireductibil din ideea de destin, un anumit caracter de iraţionalitate a acestuia trebuiesc interpretate ca închise imanent în structura interioară a culturii. Formele ei nu pot fi concepute într-o separaţie, într-o izolare de destinul care este al tuturor. Fără raportarea la acesta, ele nici n-ar fi inteligibile, întrucât o înţelegere greşită le-ar atribui un caracter de singularitate, care le-ar izola de un fond de viaţă, reducându-le la simple cadre fără niciun conţinut. Unicitatea lor nu exclude participarea la o totalitate, ea vizând mai mult o unicitate de expresie, decât de conţinut substanţial. Existenţa unui destin interior într-o cultură explică de ce individualitatea formelor acesteia cu caracter unic, sunt susceptibile de o înţelegere. Destinul este închis în fondul de viaţă al unei culturi. De aici caracterul lui originar.

Sensul culturii contemporane nu poate fi lămurit decât prin raportarea acesteia la totalitatea culturii moderne şi prin precizarea semnificaţiei ce o are în cadrul evoluţiei acesteia.

Ceea ce caracterizează momentul istoric pe care-l trăim este tendinţa de a aduce pe un plan actual suma de valori care s-au desfăşurat istoric în decursul culturii moderne, de a actualiza ceea ce s-a realizat într-un proces. Multiplicitatea de direcţii şi de manifestări, izvorâte dintr-o trăire naivă, dintr-o închidere într-o sferă limitată de valori, dintr-o îngustare a perspectivei, se prezintă omului de astăzi în toată bogăţia ei variată.

Timpul nostru este timpul marilor sinteze, în care omul nu mai este încadrat naiv şi spontan în existenţă, ci cu o perspectivă care încearcă o înţelegere a diverselor forme de cultură şi de spirit. Faptul acesta al *înţelegerii* îl situează într-o poziţie cu totul particulară, care nu se găseşte decât în momentele finale ale unei culturi, în alte epoci existând numai la câţiva indivizi răsfiraţi. Trăirea naivă, care se întâlneşte în epocile creatoare ale istoriei, în epocile când omul nu se simte în afara vieţii şi a culturii pe care să le contemple, se realizează ca o asimilare în existenţă, care nu este altceva decât o credinţă fanatică într-un cerc de valori, credinţă bazată pe iluzia unei universalităţi a acestora.

Valorile, în structura aceasta de viaţă, nu sunt exterioare şi transcendente omului, ci se menţin într-o sferă subiectivă de elaboraţie. Dacă totuşi ele sunt obiectivate, relaţia cu un fond subiectiv, antropologic nu este ruptă, ci se menţine într-o legătură imanentă. Ele au un caracter viu. Când se vorbeşte de idealuri, de idealurile exterioare ale unei epoci, în realitate nu este nimic altceva decât o iluzie care separă valorile de fondul lor subiectiv, întocmai cum se atribuie destinului realitate obiectivă, în afară de structura internă a omului. Exterioritatea şi transcendenţa valorilor se realizează acolo unde omul se plasează în faţa lumii istorice, unde trăirii naive şi spontane îi ia locul perspectiva şi înţelegerea, omul fiind dincolo de fluxul şi devenirea concretă a existenţei. În asemenea condiţii, el consideră valorile în autonomia lor de fondul de viaţă din care s-au născut. Caracterul autonom îl păstrează toate pentru perspectiva lui. Nu este acelaşi caz atunci când o epocă urmând alteia creează alte valori, cele ale epocii antecedente devenind pentru ea exterioare, fiindcă în acest caz exteriorizarea vizează numai o regiune îngustă a acestora. Perspectiva istorică pentru viaţa unei culturi, înţelegerea dezvoltată la exces dovedesc în mod evident o deplasare a axei spirituale din cadrul trăirii ca atare.

Perspectivismul istoric este expresia imposibilităţii omului de astăzi de a se mai ataşa unui cerc îngust de valori precum şi a epuizării fondului productiv al culturii moderne.

O cultură se analizează în expresii limitate. Creaţia este posibilă numai în astfel de condiţii. Pretenţia de universalitate care domină în cultura de azi este manifestarea eclectismului acesteia.

Ce este tendinţa înspre sinteze mari, decât o expresie a acestui eclectism?

Este evident că sintezele de care vorbim nu sunt construcţiile unei sistematici de stil clasic în care lumea este simplificată de o viziune subiectivă, ci de sintezele pe bază istorică şi psihologică. Ele sunt posibile numai datorită faptului că suma de valori realizată istoric este actualizată. Eclectismul încearcă o îmbinare între diversele sisteme de valori, îmbinare destul de artificială, deoarece acestea, deşi nu sunt diferite structural – cum se întâmplă cu valorile diverselor culturi într-o considerare comparativă – nu este mai puţin adevărat că răsar

din experienţe specifice, care nu pot fi retrăite toate simultan. Actualizarea de care vorbeam aduce pe un plan teoretic valorile în articulaţia lor formală. Aici este sensul exteriorităţii şi transcendenţei lor pentru omul de azi.

Eclectismul se naşte acolo unde energia productivă s-a epuizat, unde posibilităţile s-au secătuit. Chiar în orientarea lui el nu intenţionează creaţia, ei o combinare de dementţe. Numai că aceasta nicicând nu poate fi organică, deoarece nu rezultă dintr-o cristalizare firească, intervenţia artificială fiind prea evidentă. Aşa cum îl concepem aici – nu numai în realizare individuală, dar ca un punct final în viaţa unei culturi – eclectismul constituie un fel de bilanţ al acesteia. El nu dovedeşte prezenţa unor dizarmonii sau a unor antinomii de la baza culturii, cât multiplicitatea de tendinţe, diversitatea de expresii sau bogăţia de forme, pe care el le prezintă simultan într-o sinteză şubredă. Pentru o cultură el este un semn de agonie.

În experienţă, în trăire se realizează o vieţuire în prezent; clipa este trăită fără chinuitoarea raportare continuă la trecut sau la viitor. Aici se înfăptuieşte o sustragere de sub tirania timpului. Momentul devine eternitate.

Perspectiva deschide o înţelegere pentru procesul universal al timpului. Veşnicia este concepută ca existentă într-o devenire continuă sau ca reală şi tangibilă la capătul unei desfăşurări cosmice, cum e în unele metafizici religioase. Sub unghiul devenirii, cultura se rezolvă într-o totalitate de forme finite şi relative. Istorismul şi relativismul rezultă din predominarea temporalului şi a devenirii în aprecierea culturii, ca realitate istorică. Naşterea lor se datoreşte de asemenea refuzului oricărei naivităţi. Simţul de orientare perspectivică în lumea istorică derivă şi din intensificarea *conştiinţei* în procesul ei de dualizare cu viaţa. Conştiinţa în lumea contemporană s-a dualizat până la paroxism de existenţă. O dialectică internă a provocat această separaţie numai în parte. Ea ţine de fenomenul destrămării culturii moderne. Omul nu se mai simte încadrat într-o categorie limitată şi închisă. Intensificarea conştiinţei pană la paroxism l-a adus într-o situaţie cu adevărat tragică: la incapacitatea de a se determina pentru o categorie sau un sistem, la imposibilitatea de ierarhizare a conţinuturilor spirituale şi istorice, la eliminarea participaţiei fecunde şi

productive la orice formă de spirit. Pentru spiritele mai superioare, care n-au fost atinse de eclectism, reflexia sceptică, dezabuzarea sau contemplaţia au devenit note esenţiale pentru viaţa lor spirituală.

Din multiplicitatea de tendinţe derivă şi faptul unei absenţe de convergenţă precis determinată a dementelor culturii actuale. Există şi astăzi probleme centrale; numai că ele nu mai au acea predominare care altădată reprezenta o expresie a unităţii spiritului. Există şi o altă cauză – specific modernă – a absenţei de convergenţă în cultura de astăzi. Lumea modernă a cunoscut procesul destrămării unităţii spiritului prin autonomizarea diferitelor forme ale acestuia. Dacă Evul mediu a reprezentat o strălucită convergenţă şi unitate prin predominarea religiei, renaşterea prin predominarea artei, barocul prin cea a mecanicii, trecând peste romantism şi pozitivism, care şi-au avut de asemenea formele lor favorite. Cultura contemporană nu mai manifestă o astfel de unitate. Autonomizarea diverselor forme şi obiectivaţiuni ale spiritului nu trebuie înţeleasă ca o divergenţă totală. Cercetările noi au stabilit ce semnificaţie au afinităţile dintre acestea, afinităţi ce leagă şi condiţionează între ele structura socială, economică, spirituală etc. Afinităţile nu le descoperă decât o pătrundere substanţială a conţinuturilor. Pentru omul care nu cercetează conexiunile interioare, divergenţa rămâne, cauzând împrejurări de dezorientare. Formal, diversele discipline par a manifesta o completă ireductibilitate: o terminologie proprie pentru fiecare, delimitări precise ale graniţelor, conturarea liniilor de diferenţiere le-au izolat unele de altele. Numai o viziune intuitivă, care să spargă barierele formale cu caracter diferenţiatoriu, ar mai putea restabili o unitate aproximativă a spiritului.

Reacţiunea împotriva oricărui fel de formalism a răsărit nu din faptul unei prea mari libertăţi, ci din faptul că o predominare a formelor a schematizat viaţa, i-a distrus spontaneitatea printr-o anchilozare excesivă. Din acest motiv, apologia şi exaltarea mobilităţii şi a primitivităţii au o justificare mult mai adâncă decât se crede. Omul vrea să se elibereze de presiunea formelor unei culturi îmbătrânite. Entuziasmul pentru tinereţe, care a devenit astăzi o adevărată frenezie, derivă din orientarea admirativi pentru spontaneitate şi iraţional. Dincolo de-un

mecanism complex, dincolo de elaboraţiile culturii, omul tinde înspre o apropiere de originar, de datul pur nefalsificat de categorii. Este mai mult decât interesant de a arăta care sunt expresiile cele mai preferate ale omului de astăzi şi care manifestă nu atât o realitate, cât o vagă nostalgie după realităţi pierdute. Nu există frază în scrierile autorilor preferaţi ai lumii actuale, în care să nu găseşti una din aceste expresii: iraţional, originar, autentic, intuitiv, trăire etc... Tragicul omului de astăzi – care devine un tragic al culturii contemporane – rezultă din dezbinarea dureroasă între conştiinţă cu tendinţele ei centrifugale şi tendinţele centripetale înspre naivitatea şi iraţionalitatea vieţii. De aici derivă paradoxul: orientarea *conştientă* înspre naiv şi iraţional, paradox care arată că pentru momentul istoric actual nu există salvare.

Adevărul este că omul n-a fost nicicând mai puţin naiv decât azi. Cum ar putea fi altcumva în epoca în care istorismul mai domină şi psihanaliza are primatul? Psihanaliza a distrus în mare parte credinţa în cultură şi în progresul ei. În actul creaţiei, care este esenţial pentru orice idee sau concepţie de cultură, ea descoperă substraturi a căror cunoaştere diminuează entuziasmul pentru ceea ce epocile clasice ale umanităţii au numit caracterul ideal al culturii. Nu că în ea însăşi psihanaliza ar fi reprobabilă, ea bazându-se pe date reale, dar faptul de a face din orice om un analist, un spectator al lui însuşi, o situează într-o poziţie cu totul particulară pentru lumea de astăzi. Psihanaliza – nu ca o preocupare pentru specialişti, ci răspândită şi cultivată de public – nu putea să apară decât în fazele de decadenţă ale unei culturi. Dacă psihanaliza a distrus într-o măsură oarecare credinţa în cultură, nu este mai puţin adevărat că ea însăşi este expresia şi rezultatul unei plictiseli nelămurite pentru fenomenul culturii. Cine mai *crede* astăzi în personalitate, ideal sau progres, care sunt elemente constitutive ale unei culturi? Altădată, pronunţarea lor era însoţită de o notă afectivă; de aceea se credea în ele. Pentru noi şi-au pierdut semnificaţia, devenind simple scheme. Lucrurile acestea nu trebuiesc constatate cu un sentiment paseist de regret. Personal, sunt încântat de resemnarea şi scepticismul puternic al timpului nostru. Acestea trebuiesc spuse fiindcă numai aşa înţelegem specificitatea momentului istoric actual şi raportul lui cu structura culturii moderne.

Plictiseala de cultură rezultă şi din problematismul omului contemporan. Un exces de problematică l-a dus la imposibilitatea de a trai aspectele şi formele vieţii pentru el şi pentru ele, de a deplasa axa din experienţă în problemă. Această deplasare este caracteristică omului în genere. Atunci, însă, când ea se realizează în exces, orice echilibru s-a prăbuşit.

Viaţa îşi pierde eventualul ei farmec atunci când este scoasă din conţinuturile ei fireşti. Pentru o fire neproblematică, formele existenţei sunt trăite unitar. Dezbinările apar acolo unde lucrurile sunt scoase din cadrul lor natural.

Peste aceste incertitudini, peste acest exces de problematică n-a putut trece nici mişcarea religioasă contemporană, care prezintă un exemplu strălucit pentru ceea ce este în conştiinţa vremii dorinţă, aplicaţie intenţională şi imposibilitatea realizării integrale. Un curent religios este fecund numai întrucât pleacă din religiozitate, dintr-o simţire adâncă. Religia constituie articulaţia sistematică în a cărui *(sic!)* plan teoretic subiectivitatea experienţei religioase este obiectivizată cu categorii formale. Simţirea sublimându-se pe un plan abstract, devine, printr-un proces de elaborare, comunicabilă şi inteligibilă. Decât, acest proces este totdeauna o denaturare, o denaturare fatală. În lumea contemporană s-a petrecut, însă, un fenomen cu totul contrar acestuia, un fenomen cu adevărat paradoxal, rezultat din alcătuirea internă specifică a culturii de azi. Toate valorile menţinându-le într-o relativă exterioritate faţă de un fond antropologic, transcendente energiei subiective, era fatal ca şi religia să se prezinte constituită şi în afară de acest fond şi de această energie. Cultura contemporană n-a produs valori religioase, fiindcă procesul s-a marcat evoluţia dinspre problematică înspre religiozitate, întocmai cum prinderea originarului şi a vieţii, sau a primitivităţii, devine şovăielnică sau iluzorie, deoarece elementele culturii nu pot fi integral părăsite, această prindere existând doar ca intenţionalitate.

Nu a lipsit vremii noastre neliniştea care s-o îndrume înspre preocupările religioase, ci spontaneitatea productivă, singura capabilă de a da naştere unu mişcări fecunde. La omul de astăzi n-a existat şi nu există decât voinţa de a crede. Că el trăieşte în iluzia unei autenticităţi, aceasta este evident fără necesitatea unei speciale psihologizări de stil mai nou. Voinţa de a crede rezultă din o necesitate de a depăşi structura antinomică a

vieţii, de a trece peste dezechilibru sau incertitudine. Cum o realizare integrală a experienţei religioase nu este posibilă, întrucât omul vieţuieşte cu elementele culturii în alcătuirea ei actuală, apropierea de religie a devenit pentru el o încercare plină de nesiguranţă. Este interesant de remarcat că pentru cei mai mulţi din zilele noastre contactul cu religia nu le-a adus acea împăcare senină şi nici echilibrarea interioară, ci o viaţa chinuită, contradictorie, plină de tumult şi disperare. Trecerea de la religie înspre religiozitate este constituită şi de faptul că omul s-a îndreptat înspre realizările obiective şi istorice ale spiritului religios, care i s-au prezentat lui în sfera lor transcendentă. Este o orientare, o îndrumare intenţională, nu o elaboraţie sau productivitate. Voinţa de a crede aste expresia acestui chin lăuntric, rezultat din incapacitatea de adaptare integrală la o sferă de valon religioase. Ceea ce a mărit în plus o dezvoltare enormă a discuţiilor religioase a fost rezolvarea contradicţiei dintre caracterul istoric şi concepţia caracterului absolut al religiei. Modernismul catolic a încercat un compromis între aceste două caractere. De fapt, această problemă nu se pune omului religios. El nu trăieşte experienţa religioasă prin raportare la obiectivitatea istoriei, ci prin sentimentul viu al prezenţei realităţii metafizice. Problema istorismului în religie ii e exterioară. Pentru acesta este chinuitoare, fiindcă nu există posibilitate sau o ieşire convingătoare din ea.

Istorizarea conştiinţei şi a culturii dacă a constituit o relativizare a valorilor, democratizarea culturii este expresie a sărăciei calitative. Valorile culturii răspândite pe o sferă mare se omogenizează, îşi pierd specificitatea şi diferenţierea lor care le dă caracterul de structuri organice.. Mulţimea le trăieşte superficial, fiindcă ele ii vin complet din afară. Criteriul cantitativ nu este valabil în aprecierea fenomenelor culturii. Abundenţa scrierilor de astăzi nu dovedeşte absolut deloc o profunzime. Ele sunt produsul unei epuizări a instinctului creator. Majoritatea acestor scrieri sunt monografii, opere care încearcă reconstituirea de procese spirituale pe care le-au încercat alţii; altele sunt cu conţinut istoric. Ceea ce le caracterizează pe toate nu este o manifestare a unei spontaneităţi personale, ci încercarea de a înţelege forme apuse, de a descifra un complex de condiţii şi situaţii care au însoţit o existenţă.

Toate acestea derivă în cele din urmă din terminarea şi

epuizarea valorilor pe care le-a produs cultura modernă. O cultură nu poate să treacă peste ea însăşi. Suma de valori închisă în posibilităţile ei este limitată. Specificitatea unei culturi are de altfel ca presupoziţie această limitare. Cultura greacă n-a dispărut în urma cuceririlor romane, ci fiindcă posibilităţile ei s-au epuizat. Este iarăşi adevărat că asemenea intervenţii exterioare pot înăbuşi dezvoltarea unei culturi (exemplul culturii Maya). Acestea nu dovedesc nimic împotriva tezei noastre, întrucât o cucerire poate să însemne o distrugere, dar tot aşa poate să nu fie.

Direcţia imanentă unei culturi, sensul închis în destinul ei trebuie să se desfăşoare într-un dinamism care nu se sfârşeşte decât atunci când valorile pe care ea le are în fondul intern s-au consumat. Dacă se invocă împotriva acestei concepţii multiplele posibilităţi ale omului, nu trebuie să se uite că acesta se naşte într-un cadru de cultură al cărui destin devine şi al lui. Omul ca o fiinţă istorică este în mod fatal prizonierul unor forme în afară de el. Cum însă o dezvoltare treptată îi ascunde această relaţie aprioric determinată, el se simte într-un raport de imanenţă cu aceste forme. Numai epocile tulburi zguduie acest raport, revelându-i existenţa lui pură în faţa formelor istorice.

Afirmarea că motivul determinat al destrămării culturii moderne ar deriva din natura individualistă a acesteia este nevalabilă, întrucât pentru fenomenul destrămării sau al decadenţei este irelevantă structura ca atare a acelei culturi, el fiind fatal. A decăzut cultura antică din cauza predominanţei valorilor estetice? Nu, ci din motivul că ele, desfăşurându-se in procesul istoric al acesteia, şi-au epuizat conţinutul. Considerarea culturii cu perspectivele unei axiologii relativist o revelează acest fenomen.

Individualismul şi liberalismul, fructe ale modernităţii, epuizându-se, se consumă implicit şi substanţa culturii moderne, cu toate celelalte expresii corelative.

Acestei limitări şi acestei decadenţe într-adevăr inexorabile, caracteristice fiecărei culturi, i s-a opus caracterul complimentar care ar oferi o imagine de universalitate din întregirea reciprocă dintre culturi. Un spirit ce s-ar complace numai în comparaţii ar putea găsi eventual o justificare a acestei pretenţii. Numai că această imagine de universalitate, neputându-se realiza în concret, devine arbitrară şi prea multiplă pentru a fi unitară. Ea

ar avea o justificare mai adâncă, atunci când procesul umanităţii ar dovedi o convergenţă sau o finalitate dincolo de pluralitatea cultelor, când valorile s-ar totaliza într-o lume supra-istorică şi n-ar cădea pradă devenirii şi distrugerii. Şi apoi, di îi moment ce omul ca fiinţă istorică nu este capabil de universal, de ce să alcătuim o formă de universalitate iluzorie?

Conştiinţa acestei inconsistenţe a culturilor este foarte vie în lumea contemporană... Pe lângă elemente care se pot deduce din constatările de la început, există şi concepţia, astăzi foarte dezvoltată, după care istoria universală este constituită din structuri specifice de cultură, concepţie care a anulat orice credinţă în vreun sens valabil pentru dezvoltarea istorici, ca o totalitate supraordonată acelor structuri de cultură. Sensul există numai în procesul acestora; dar un sens specific pentru fiecare. Împlinirea destinului lor le aduce la conştiinţa agoniei şi decadenţei. În cultura contemporană s-a realizat o conştiinţă a împlinirii destinului culturii moderne. Expresiunea acestui fapt este sesizabilă şi în dispoziţia apocaliptică şi escatologică a acestei conştiinţe. Presimţirea sfârşitului ia proporţii şi semnificaţii cosmice, o sensibilitate maladivă colorează cu dezechilibrul său un întreg proces universal. Ceea ce se limitează la un cadru îngust devine proiect pe totalitatea unei desfăşurări. Prezenţa viziunilor apocaliptice şi escatologice dovedesc o (*sic*!) dezintegrare a omului din viaţă, o suspendare între neant şi existenţă, imposibilitatea de a găsi un echilibru în prezent. Obsesia sfârşitului este rezultatul unei temeri de viaţă, a unei fugi de prezent, o asimilare nebună în demonia devenirii şi **a** timpului. Dacă integrarea naivă în viaţă presupune vieţuirea în moment, dezintegrarea este o luptă cu desfăşurarea temporală. Apocaliptică şi escatologie nu apar decât în vremuri turburi. Concepţia sfârşitului apropiat al istoriei rezultă din acest gen de obsesie şi nelinişte. Spiritul profetic este astăzi în plină manifestare. Sub influenţa lui nu trăiesc numai câţiva inspiraţi, ci aproape fiecare individ. Haosul din societatea actuală este provocat de această tendinţă de afirmare a tuturor indivizilor şi a nimănui. Este un fapt sigur că trăim într-un proces de atomizare socială. Liberalismul a rupt legăturile organice care constituiau comunitatea, a izolat de indivizi distrugând spiritul de solidaritate vie. Spiritul monadologist al liberalismului a sfârşit într-o atomizare mecanică. Statul, conceput ca un cadru

exterior şi formal, detaşat de organismul concret al societăţii, ca o formă mecanică transcendentă realităţii istorice, este produsul unui raţionalism pe care viziunea liberalistă l-a avut ca un corelativ. Reacţiunea împotriva raţionalismului, împotriva spiritului şi formelor acestuia este mult mai justificată decât a fost capabilă sa lămurească o polemică superficială. Acesta nu este astăzi atât de demodat fiindcă refuză transcendentului existenţa şi valoarea (obiecţie nevalabilă şi neadevărată), ci fiindcă n-a avut o comprehensiune pentru viaţă, pentru ceea ce caracterizează nota ei specifică şi diferenţială, cu toate consecinţele.

Este un merit al gândirii contemporane de a fi accentuat metoda după care elementul ireductibil dintr-o structură ne aduce spre o mai adâncă inteligibilitate, decât procedeele reductive care anihilează orice simţ pentru concret.

Raţionalizarea este o artificializare. Procedeul ei constructiv neglijează unicitatea şi iraţionalitatea din fenomenele realului.

Admiterea iraţionalului a adus la o înţelegere mai vie a productivităţii vieţii, precum şi a relativităţii ei. Transcendenţa abstractă a timpului din viziunea mecanistă a fost înlocuită de imanenţa lui calitativă, în care temporalitatea existenţei exclude orice dualism schematic. Orientarea înspre conţinuturi şi înspre elementul temporal din ele a dus la o mai puternică dezvoltare a perspectivei relativiste.

Ce sens pot să aibă pentru omul de astăzi unele curente cu tendinţe platonizante?

Ele sunt simple încercări izolate de a depăşi relativismul, prin admiterea unor idei transcendente la a căror raportare contingenţa empirică să câştige un sens sau o valabilitate, forme eterne la participarea cărora aspectele temporale ale existenţei sunt ridicate din sfera distrugerii şi a pieirii. În cultura contemporană sunt, însă, numai câţiva izolaţi care mai cred în idei. Sentimentul general este acela care le relativizează şi pe ele. Nu din aprecieri superficiale, ci din cauză că încercarea de apropiere intuitivă de viaţă distruge credinţa în valabilitatea intemporală a ideilor, în caracterul lor absolut, revelând rădăcina vitală din care ele pornesc şi incapacitatea lor de a modifica efectiv esenţa, iraţională a firii.

Chiar atunci când acestui platonism i s-a răpit coloratura substanţialistă, determinând numai un caracter funcţional al

ideilor, scheme intemporale regulative, scepticismul nu şi-a redus critica lui severă.

În felul acesta, ideile şi formele istorice ale culturii au ajuns în acea poziţie de exterioritate şi transcendenţă faţă de om, care le asigură autonomia şi moartea.

Concepţia destinului istoric al culturilor elimină posibilitatea soluţiilor. În genere, soluţiile sunt simple vorbe. Trebuie să le recunoaştem o minimă eficacitate în problemele mici ale zilei, dar când e vorba de sensul imanent al unui fond de viaţă, eficacitatea lor este iluzorie. Soluţiile izvorăsc, în acest caz, dintr-o incomprehensiune, dintr-o incapacitate de a înţelege caracterul ineluctabil al devenirii istorice. Absolutismul spiritului normativ a crezut totdeauna că indicaţii transcendente realului pot modifica structura acestuia. Sistemul normelor, când e vorba de un destin istoric, este gol de orice conţinut şi de orice forţă determinativă. Se spune: criză morală! Repede le propun câteva procedee de îndreptare. Dispariţia credinţei în idealuri, care este vădită în lumea de astăzi, are motive mult mai serioase decât o primă privire poate să descopere. Omul nu se mai poate determina pentru un sistem de valori, pentru ca să trăiască în cultivarea lor. Un perspectivism, care n-are nimic dintr-unul estetic, l-a adus pe om în faţa vieţii, a culturii şi a tuturor realizărilor, spre a le măsura valoarea, spre a le înţelege în conţinutul lor interior.

Neapărat incertitudinile actuale au un caracter de provizorat; ele nu sunt definitive. Alte forme de cultură vor da naştere altor valori. Problema se pune, însă, pentru momentul actual, pentru structura culturii contemporane şi pentru omul de astăzi. Considerarea aspectelor culturii în relaţie cu fenomenele prezentului nu se poate realiza în condiţiile unei absolute impersonalităţi. Aceasta nu din cauza unei colorări subiective a faptelor considerate, ci din motivul unei necesare derivaţii, din aprecierea ca atare, a unei atitudini de viaţă. În această privinţă, nu este inutil a aminti cum problematica studiilor istorice de la sfârşitul veacului trecut şi de la începutul acestuia, deşi întemeiată pe cercetări metodologice, pe principii formale şi schematice, s-a isprăvit în chestiuni privitoare la atitudini şi concepţii de viaţă. Încadrarea individului în procesul istoric îi impune acestuia o cristalizare de atitudine în evoluţia căreia factorul totalităţii concrete a istoricului imprimă forme

supraindividuale. Întocmai cum formele particulare de cultură sunt simbolice pentru o totalitate superioară lor, tot aşa expresiile concrete ale individualităţii devin simbolice pentru aceste forme particulare. Atitudinea de viaţă a omului de astăzi este un amestec de resemnare, cinism şi contemplaţie. Dacă altădată morala avea o consistenţă, bazată pe criterii a căror valabilitate era unanim admisă, astăzi ea şi-a pierdut – atât teoretic cât şi practic – acel caracter tranşant şi riguros, care demarcă binele de rău. Cine ar mai putea spune ce e binele şi ce e răul? Viaţa este indiferentă principiilor şi criteriilor moralei. Din acest motiv, nu este de mirat ci în natura eticului intră implicit elementul *problematic*, care converteşte spontaneitatea oricărei atitudini într-un complex de situaţii indecise. Excesiva discuţiune din timpul nostru asupra fundamentelor eticii s-a transformat într-o critică a acesteia. Cu drept cuvânt, omul îşi pune întrebarea plină de nedumerire, având în faţă etica tradiţională. Tine ştie dacă binele nu este răul şi răul binele?!

Îndrumarea înspre stoicism şi înspre o concepţie tragică a existenţei, care este foarte vizibilă în produsele cele mai caracteristice ale culturii contemporane, este pe deplin justificată din moment ce omul descoperă prea multă inconsistenţă în valorile pe care le-a cultivat şi prea multă iluzie în idealuri. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu mai există decât cunoaşterea destinului său şi a culturii din care face parte...

Azi, anul I, nr. 2, apr 1932, p. 166-l78.

OSKAR KOKOSCHKA

Dacă Picasso este caracteristic pentru timpul nostru (înţelegând ultimele decenii), prin mobilitatea şi spiritul proteic parcurgând o serie întreagă de curente, fiind incapabil să găsească o consistenţă spirituală, Kokoschka este nu mai puţin reprezentativ prin anxietatea şi învolburarea: cărora el le-a dat o expresie plină de dramatism. Există în toată opera acestuia o insatisfacţie continuă, o teamă de lume, o groază de viitor, care-ţi dă impresia că în viziunea lui Kokoschka omul nu răsare din lume, ci a căzut dezorientat într-o existenţă străină firii lui.

Anxietatea este atât de puternică, încât ea devine semnificativă prin ea însăşi, ca expresie autonomă, individul care o trăieşte ajungând doar un simbol pentru o stare sufletească esenţială. Numai în acest sens se poate vorbi de artă abstractă la Kokoschka, referindu-ne la absolutizarea expresiei, iar nu la o puritate formală sau la un schematism linear. Căci este o caracteristică a acestei arte de a reduce până la negaţie linearul. Acesta este prezent numai acolo unde o expresie sau o trăire acceptă forma, unde există o adecvare între delimitările formale şi conţinutul obiectivat. Prezenţa linearului indică aproape întotdeauna un echilibru interior, o stăpânire lăuntrică şi o armonie posibilă. Este o existenţă închisă, care îşi găseşte rezerve şi posibilităţi în ea însăşi. Epocile clasice au cunoscut totdeauna o înflorire a linearului. Unde liniile dispar iar conturul devine iluzoriu, acolo orice ideal de clasicitate devine imposibil. Conştiinţa anarhizată a lui Kokoschka (pe care aici îl considerăm numai ca pictor, iar nu ca dramaturg) a distrus consistenţa sufletească a omului, prezentându-ni-l prizonier în vârtejul unui haos. Chinul şi învolburarea lăuntrică devin constitutive pentru lumea exterioară. Nu este numai un haos interior, dar şi unul exterior. În această privinţă, Kokoschka nu este un izolat. Nu pot să vorbesc de aceste lucruri fără să-mi apară înainte tabloul fascinant *Peisaj apocaliptic* al lui Ludurg Merdner, care prezintă o viziune a unei lumi unde obiectele şi-au părăsit încadrarea normală, aruncându-se într-un elan absurd, în care haosul este norma, iar nebunia intenţia. Apocaliptica aceasta nu este religioasă, nu vizează un proces de mântuire, ci este fructul disperării. În întunericul pe care-l revelează această viziune nu apare lumina, precum în sufletul abandonat disperării nu apare speranţa mântuirii. Arta lui Kokoschka este o expresie a dezagregării sufleteşti. Nu-şi găseşte aici o justificare mai adâncă absenţa linearului? O dezagregare sufletească refuză consistenţa formală şi anulează conturul. Pentru aceasta, trebuie fluiditatea picturalului, întrepătrunderea elementelor într-o continuitate şi mobilitate calitativă. Decât, aici picturalul a atins expresia paroxistă. Până acum, reprezenta o modalitate de remarcare a nuanţelor, în care individualul participa la o totalitate calitativă fără să reprezinte o izolare din acea totalitate. La Kokoschka este o revoltă, o expansiune el tuturor elementelor într-o tensiune nebună, o explozie calitativă a

întregului continent. Ce rost mai are echilibrul nuanţelor? Niciunul. Din acest motiv, se poate vorbi de o sombrare a picturalului în pictura ultimelor decenii, care va da posibilitate de recrudescenţă linearului, recrudescenţă vizibilă în tendinţele noi ale arhitecturii funcţionale.

Insuficienţele tehnicei formale în opera lui Kokoschka nu ţin, cum s-a afirmat greşit, de o incapacitate artistică, ci sunt condiţionate şi rezultate dintr-o viziune originară a lumii. Saltul în haos şi în neant, esenţiale acestei perspective, elimină orice gen de problematică a formalului. *Der irrende Ritter*, tematic, anulează preocuparea de formă. Plutirea în haos, care este substanţa acestui tablou, ne descoperă o voluptate în deznădejde, o încântare nebună în procesul propriei prăbuşiri, un extaz al neantului.

Un masochism metafizic amestecă voluptatea în fenomenul dezagregării şi găseşte o plăcere în haosul cosmic. Trăirea neantului în artă dovedeşte o completă zdruncinare a echilibrului vital. Tot ce a creat Kokoschka revelează o dezintegrare din viaţă, o chinuire şi o torturare a vitalului, până acolo unde tragedia se amestecă cu caricatura, iar groaza cu grotescul. Anxietatea continuă este drumul cel mai sigur în haos şi neant.

Gândirea, anul XII, nr. 7–9, sept. – nov 1932, p. 333–334

TIMP ŞI RELATIVISM

Problematica atât de complexă a relativismului nu poate fi clarificată prin remarcarea exclusivă a unei surse din care a derivat perspectiva relativistă a vieţii. Pentru o înţelegere integrală a acesteia, ar trebui consideraţiuni istorice ample, în care s-ar arăta în ce moment din viaţa unei culturi apare relativismul şi dacă acesta rezistă unei discuţiuni de natură principială. Ceea ce vrem să remarcăm aici priveşte relaţia strânsă dintre un sentiment specific al timpului şi relativismul.

Există oameni, încadraţi într-o anumită epocă istorică, pentru care succesiunea temporală se reduce la o trăire liniştită şi echilibrată a clipelor. Vieţuirea aceasta nu creează o discontinuitate între clipe, ci le soarbe în ele însele, în

posibilităţile lor proprii şi în conţinuturile lor interioare, fără o raportare continuă a uneia la cealaltă. Eliminarea relaţiei nu se întâmplă în mod conştient, printr-un efort voluntar, ci rezultă dintr-o imposibilitate organică de a transcende asimilarea imanentă în temporal. Epocile clasice ale umanităţii au cunoscut această vieţuire liniştită şi echilibrată a timpului într-o măsură inegalabilă. Dar nu numai epocile de stil clasic, ci toate epocile creatoare din istorie au avut un sentiment pozitiv al timpului, în care clipa, pentru a întrebuinţa formularea atât de profundă şi de sugestivă a lui Soren Kierkegaard, devine un reflex al eternităţii. Conştiinţa că devenirea temporală are un caracter de îmbogăţire pentru subiectivitate, că succesiunea reprezintă o însumare, iar transformarea o totalizare, este atât de puternică în omul din aurora sau eflorescenţa culturilor, încât o problematică specială şi chinuitoare a timpului nu poate exista pentru el. Este absolut imposibil să ne închipuim în epoca omerică, în gotică sau în Renaştere, un sentiment unanim al demonismului temporal, al chinului devenirii şi al fatalităţii distrugerii. În toate epocile creatoare ale umanităţii, omul a simţit *prezentul* într-o anume consistenţă, ca un moment hotărâtor, care, dacă intra în dinamismul temporal, nu-şi anula fiinţa lui în vârtejul demonic al acestui dinamism. Împăcarea cu timpul este o împăcare cu lumea; căci este imposibil a găsi un echilibru în lupta cu timpul, în antagonismul dramatic care face din om o fiinţă pe care atât trecutul, cât şi prezentul sau viitorul nu-l pot satisface.

Când se manifestă dezintegrarea din asimilarea în timp? Istoriceşte, fenomenul este observabil în perioadele de decadenţă, când în locul oricărei naivităţi sau spontaneităţi creatoare apare înţelegerea sau se intensifică procesul de conştiinţă până la dezlipire de organic.

Omul conştient, în care dualismul viaţă şi conştiinţă s-a rezolvat cu primatul ultimei, are o perspectivă a infinităţii temporale, nu întrucât aceasta ar fi eternitate fixă, ci întrucât este constituită dintr-o progresiune fără limită. Într-o astfel de perspectivă, insuficienţa iremediabilă a tuturor conţinuturilor de viaţă este evidentă. Conştiinţa paroxistă a timpului la omul de azi distruge orice consistenţă a unui conţinut de viaţă, fiindcă raportarea continuă la altele revelează insignifianţa, insuficienţa şi limitarea conţinutului respectiv, ca şi a acelora cu care este

pus în relaţie. Dacă altădată procesul temporal revela o îmbogăţire, astăzi el este interpelat în semnificaţia lui pur dramatică. Pentru ce noi, oameni ai unei culturi care apune, nu ne mai putem bucura de clipă? Sau pentru ce *dorim* să ne bucurăm de clipă, dar nu putem? Fiindcă ne e frică de clipa care urmează. Bucuria noastră este o bucurie de agonie, când obsesiunea ireparabilului creează o falsă voluptate tremurândă în sorbirea momentelor numărate. Este foarte just că astfel de experienţe au fost făcute şi altădată, dar de puţini, de câţiva torturaţi şi chinuiţi, deoarece există o dramă a individului a cărei semnificaţie se situează dincolo de planul istoriei.

Relativismul contemporan este inconceptibil fără sentimentul demonic şi dramatic al timpului de care vorbeam. Hipertrofierea sentimentului temporal a revelat ceea ce este neant în devenire şi distrugere în proces. A fi relativist înseamnă a te situa dincolo de orice conţinuturi de viaţă, a nu te putea ataşa organic şi naiv de nici unul.

În epocile naive, clasice şi creatoare, orice conţinut îşi are o semnificaţie în el însuşi, el fiind trăit şi considerat ca expresie a eternităţii. Pentru relativist, eternitatea în această accepţie nu mai există, substituindu-i-se procesul temporal ca o progresivitate infinită. Întreg istorismul modern îşi are o sursă esenţială în dezvoltarea excesivă a simţului temporal în omul modern. Pasiunea pentru istorie în cea mai generală accepţie îşi are substratul în necesitatea modernului de a temporaliza, de a privi lumea sub unghiul succesiunii şi al devenirii. Noi, cei de astăzi, suportăm tragedia temporalismului modern, ne mai rămânându-ne altceva de făcut decât să îndurăm cu eroism un deznodământ fatal. Că metafizica iraţionalistă este singura care trage ultimele consecinţe ale acestor idei, este evident. Ea constituie numai aparent o salvare. Sunt unii, însă, care trag ultimele consecinţe şi care n-au nevoie de salvare.

Gândirea anul XII, nr. 10. dec 1932, p. 383–384

FERDINAND BRUCKNER

Succesul extraordinar pe care l-a avut opera dramatică a lui Bruckner nu-şi găseşte o justificare într-o tehnică revoluţionară,

ci în spiritul şi atmosfera ei atât de caracteristice şi de revelatoare pentru timpul nostru. Mă refer aici aproape numai la drama lui *Die Krankheit der Jugeni,* unde spiritul tinerimii moderne, dezabuzată, chinuită şi perversă, îşi găseşte o expresie plină de un încordat dramatism. Ceea ce reprezintă filosofia lui Martin Heidegger, cu revelaţiile ei asupra neantului şi asupra morţii, în planul metafizicei, cu nu mai puţină încordare şi intensitate, în planul viziunii dramatice, reprezintă Ferdinand Bruckner. Pentru ce la Paris succesul lui a fost mult mai redus decât cel din Germania? Explicaţia este foarte uşoară pentru acela care îşi dă seama de atmosfera de inactualitate scandaloasă din Franţa, de echilibrul rezultat din anchilozare şi din incapacitatea de a prinde sensul problemelor actuale. Comparată cu tinerimea germană, cea franceză este lipsită complet de nelinişte, de efervescenţă şi de disperare. Urăsc atmosfera din Franţa, din cauza satisfacţiei, echilibrului şi sclerozei, care o inactualizează, până la perimare. Ce poate să înţeleagă un francez, ce poate asimila el din zvârcolirile unei tinerimi imorale din disperare, iar nu din estetism (cum e cazul imoralismului francez), perverse din suferinţă, iar nu din plictiseală?

Trebuie remarcat ca un fapt categoric că tinerimea germană n-a ajuns la iraţionalism, disperare, decadenţă, tragedie şi halucinaţie, în urma unor experienţe de esteţi, care, epuizând posibilităţile vieţii prezentate atitudinii lor spectaculare, ar fi recurs la perversiuni ca la un derivativ, ci o experienţă dureroasă i-a dus la limitele rezistenţii, unde drumurile normale nu mai au ce căuta.

Bruckner a revelat ceea ce este putred în această generaţie, dispreţul pentru viaţă, imposibilitatea de a fi fericiţi, insatisfacţia etc., nu fără a pune un accent aprobativ. Pesimismul lui este distrugător şi lasă un vid pe care nu-l pot suporta decât halucinaţii şi iremediabilii deznădejdii. Ironia, atât de pronunţată (în special în drama *Elisabeta, regina Angliei*), nu are la el nimic din uşurinţa şi spontaneitatea ironiei de salon, răsărită doar din satisfacţiile unei inteligenţe suficiente sau dintr-un joc inutil şi gratuit, ci din dispreţul pentru contradicţiile vieţii. Este un zâmbet amar care anulează orice plăcere naivă sau abandonare spontană. Comparaţia cu Frank Wedekind se impune. Acea adusese acum câteva decenii o atmosferă plină

de tensiune, în care exagerarea atingea grotescul. Pe când la Wedekind sursa tragicului era numai sexualitatea, la Bruckner ea îşi găseşte o sursă mai adâncă într-un sentiment de viaţă. Amândoi au găsit, însă, o expresie extremă şi paroxistă a incertitudinii epocii.

Există şi alt element care împrumută un caracter de actualitate vădită operei lui Bruckner. Mă refer la tipul de femeie pe care ni-l prezintă în *Die Krankheit der Jugend,* acel tip paradoxal, chinuit, lipsit de naivitate, pervers, în fine, femeia modernă complect dezorientată, care intrată în cultură nu se mai poate descurca, deoarece a fost prinsă într-un element eterogen, încât se poate afirma fără nicio exagerare că, dacă bărbatul trăieşte o criză epocală, femeia trăieşte o *criză de sex,* fiind pusă în faţa alternativei de a trăi sau de a muri, în cazul când se va mai aventura prin cultură.

Gândirea, anul XII, nr. 10, dec 1932, p. 384.

PETRU COMARNESCU: *HOMO AMERICANUS*

Încercările curente de tipologie se caracterizează printr-o absenţă impresionantă de spirit filosofic, printr-o lipsă de perspectivă mai amplă, care duc la o izolare şi la o absolutizare a tipurilor, acestea nemairelevând fondul organic şi unitar al culturii respective. O astfel de tipologie face ininteligibilă o cultură şi distruge orice posibilitate de înţelegere globală, deoarece ea nu pleacă de la concepţia că orice tip este o expresie revelatoare pentru un mediu istoric, ci consideră tipurile ca expresii divergente şi autonome. Meritul filosofic al tipologiei d-lui Comarnescu este de a fi arătat, în deosebire de tipologiile curente, participarea vie a fiecărui tip la totalitatea care îl transcende, prezentându-ne astfel, în mod implicit, o fizionomie de cultură, care ne interesează mai mult decât descrierea psihologică a tipurilor din încercările empirice de tipologie. Care sunt elementele comune la *businessman,* femeia de club, preotul, profesorul, studentul, sportsmanul etc… a căror remarcare să individualizeze o cultură şi o concepţie de viaţă?

Ceea ce caracterizează pe omul american este optimismul. Acesta trebuie să fie într-o măsură atât de mare dezvoltat, că

însuşi d-l Comarnescu, optimist prin temperament şi concepţii, simte necesitatea de a face rezerve uneori asupra lui. Pe când noi, europenii de astăzi, problematizăm totul, suntem incapabili de naivitate, nu acceptăm nimic fără o dureroasă şi chinuitoare cercetare, vorbim de tragic până la banalitate, iar de echilibru şi satisfacţie ca de ceva iremediabil pierdut, americanii vieţuiesc într-o splendidă încredere într-o naivitate îngerească. Vorbind de studentul american, d-l Comarnescu observă că acesta crede în posibilitatea de a rezolva orice problemă, conştiinţa lui nefiind zguduită de fenomenul insuficienţii şi limitării înţelegerii umane, precum nici de vreo îndoială asupra sensului ultim al vieţii. „Omul american nu se teme de moarte pentru că nu are conştiinţa ei" (p. 207.) Neant, necunoscut sau moarte n-au pentru el niciun sens. O absenţă scandaloasă de spirit metafizic a dus la apologia succesului şi a muncii. „Francezul gândeşte atât cât îi trebuie vieţii; iar englezul activează atât cât îi trebuie vieţii, pe când germanul gândeşte atât cât nu-i trebuie vieţii (adică mai mult); iar americanul activează atât cât nu-i trebuie vieţii (adică mai mult sau, poate, prea mult)" (p. 45). Găsesc o strânsă legătură între absenţa spiritului metafizic la american şi activismul excesiv, atât practic cât şi teoretic. Deşi d-l Comarnescu nu admite această legătură, pentru mine este oarecum evidentă. Fapta distruge procesul de interiorizare, iar munca tace imposibilă contemplaţia metafizică.

Activitatea paroxistă din America rezultă dintr-o deficienţă a interiorităţii şi a spiritului problematic. Curiozitatea americană nu este de o calitate superioară, întrucât obiectul ei cu greu depăşeşte sensibilul şi valorile practice. Prefer, însă, de o mie de ori curiozitatea americană, orientată înspre exterior şi practic, indiferenţii româneşti, care nu rezultă nici din exces de meditaţie filosofică, nici dintr-o destindere a energiei vitale, ci din cea mai crasă impotenţă şi platitudine, dintr-o deficienţă constituţională care explică de ce a fi român înseamnă a trăi într-un mediu unde tragedia individului nu se poate rezolva decât prin moarte. În această privinţă, observaţia remarcabilă a d-lui Comarnescu o accept integral: „Americanii spun da în faţa oricărei posibilităţi, contrar francezilor care încep prin a spune nu, sau românilor, care stau la îndoială vroind să profite şi de pe urma lui da şi de pe urma lui nu." (p. 17).

Apologia muncii şi încântarea pentru efort şi eficienţă au

dus, desigur, la primatul ideii de educaţie în America. Un optimism pe care noi nu-l mai putem înţelege a dezvoltat spiritul de intervenţie continuă, necesitatea de a devia destinele individuale de la sensul lor iniţial înspre planul valorilor sociale. Pentru noi, cei familiarizaţi cu ideea de destin, de inexorabil şi iremediabil, spiritul acesta pedagogic nu ne poate face decât melancolici. Pesimismul actual al Europei o face pe aceasta, cu drept cuvânt, incapabilă de a se mai entuziasma de realităţile americane. Nu este interesant că astăzi spiritul utopic din secolele trecute este complet perimat, că pentru europeanul de astăzi încrederea în viitor este şovăitoare până la inexistenţă, iar ideea de progres compromisă, astfel că orice european conştient simte vag agonia Europei şi ascensiunea sigură a Americii? Pentru originile istorice ale optimismului american legat de spiritul utopist, nu pot să nu citez aceste cuvinte edificatoare: „Utopismul n-a murit în Statele Unite. Această naţiune a început a se construi pe vremea în care utopismul înflorea în Europa occidentală. Ctitorii Americii l-au adus în sufletele lor, aşternând peste el acele viziuni de ţară nouă, liberă şi mare, mai apoi decăzute într-o civilizaţie tehnică şi economică.” (p. 46).

Nu am insistat asupra elementelor de individualizare a tipurilor şi asupra structurii lor diferenţiale, deoarece intenţiunea noastră a consistat în degajarea sensului filosofic al acestei cărţi, care este cea mai vie şi mai fecundă încercare de tipologie socială din cultura românească.

Azi, anul II, nr. 1, ian 1933, p. 572–57

REVELAŢIILE DURERII

Este una din particularităţile fiinţei noastre fragmentare de a nu putea avea o revelaţie integrală a realităţii, de a deschide numai perspective limitate şi frânte, lipsite de cuprinderea totală şi universală. Diversitatea experienţelor spirituale şi complexitatea multiplă a trăirilor nu pot fi vieţuite simultan, deoarece este o notă constitutivă a structurii noastre interne de a-şi omogeneiza la un moment dat conţinutul după prevalenţa unui tip oarecare de experienţe şi viziuni.

Se realizează în acest caz un proces de cristalizare care individualizează specific viaţa noastră spirituală, determinând perspectivei un sens închis în fondul acestor experienţe. În acest proces de elaboraţie interioară, se săvârşeşte de fapt o purificare de o astfel de natură, încât elementele divergente sunt, dacă nu eliminate, înăbuşite, constituind rezervorul posibilităţilor şi capacitatea de surpriză de care dispune o individualitate. Perspectiva lumii este în mod fatal fragmentară, întrucât ea pleacă dintr-o individualizare cu totul particulară a vieţii. Este drept că natura acestei individualizări nu ţine numai de un factor iraţional şi ireductibil, ci şi de determinante exterioare. Experienţa intensă a durerii nu este realizabilă fără condiţii favorabile din afară; capacitatea lor de influenţare, însă, este cu atât mai mare cu cât mediul subiectiv dovedeşte o receptivitate mai bogată pentru durere.

Determinarea într-un anumit sens a acestei receptivităţi stabileşte o cristalizare specifică. Cei orientaţi înspre exaltarea dionisiacă, înspre vieţuirea erotică sau asimilarea chtonică au instinctiv tendinţa de a elimina tot ce cade în sfera durerii: chiar când au experienţa ei, tendinţa de ieşire din această sferă este atât de vie, încât o menţinere silită echivalează cu o distrugere iremediabilă. Analiza diverselor experienţe nu are o valoare deosebită decât întrucât precizează capacitatea de revelare a lumii închisă în natura lor. Căci aici este sensul adânc al întregii noastre vieţi afective şi spirituale, care face din complexitatea acesteia altceva decât un joc sau o variaţiune sterilă de motive identice, dezvăluind în structura lor imanentă posibilităţi considerabile de revelare. Potenţialităţile bogate ale vieţii personale au fost dispreţuite de un raţionalism fad ce găsea într-o impersonalitate abstractă şi o obiectivitate vidă, calea de înţelegere şi descoperire a existenţei. Decât existenta ca dat calitativ, ce se obiectivează în structuri unice şi diferenţiale, nu este accesibilă decât trăirilor concrete ale vieţii subiective. În regiunile ce interesează la maximum intimitatea fiinţei noastre, unde de o orientare într-o direcţie sau alta depinde întreg destinul nostru, ce valoare mai poate avea o operaţiune cu abstracţiunea vidă a conceptului? Este ca şi cum ai vrea sa demonstrezi pe cale matematică infecunditatea stărilor depresive pentru un proces de cunoaştere a lumii, de înţelegere concretă a vieţii, când din multiplicitatea de stări sufleteşti

înrădăcinate organic, cele depresive au cea mai mare capacitate de revelare, fiindcă în ele este inclusă dezbinarea progresivă a eului de lume. Toată gama stărilor depresive, de la durerea simplă până la paroxismul durerii unde se sublimează în disperare tind să aducă pe om în faţa lumii, să-l separe de fire şi să-l readucă, printr-un proces de întoarcere la locul de unde a pornit, la existenţă, prin suprimarea dualismului. De aci la toţi acei ce sufăr intens o necesitate apăsătoare amestecată cu nostalgie după structura originară a firii, o dorinţă de viaţă naivă, ca un refugiu dintr-o încordare dureroasă şi chinuită.

În stările depresive, omul se simte ca separat în mod esenţial de lume, ca formând cu acea stea o dualitate ireductibilă. Nu este aici izvorul sentimentului singurătăţii, al senzaţiei părăsirii al abandonării în moarte?

Urmărind procesul durerii cum se realizează în fiinţa subiectivă, este a determina şi variaţiile de perspectivă în considerarea existenţii, iar nu numai o desfăşurare pe planul pur al subiectivităţii.

Dar mai întâi pentru ce există durere? Ar fi absurd să se răspundă că oamenii suferă pentru a înţelege lumea, că suferinţa îşi are o justificare a apariţiei şi existenţii ei în puterea de dezvăluire a lumii. Drumul cunoaşterii este atât de dureros, încât cine n-ar renunţa la el? Naşterea ca atare a durerii nu-şi are o finalitate atât de înaltă; ulterior, se realizează procesul de purificare, fără ca acesta să fi fost inclus ca intenţionalitate. Faptul durerii în lume ţine de caracterul de iraţionalitate, bestialitate şi demonie a vieţii, care îi dau acesteia caracterul unui vârtej ce se mistuie în propria încordare. Suferinţa este o negaţie a vieţii, negaţie închisă în structura ei imanentă. În caracterul demonic al vieţii este implicată o tendinţă spre negativitate şi distrugere, care pune piedici şi consumă din elanul unui imperialism vital. Pe când în alte forme de autodistrugere ale vieţii se desfăşură un proces mai puţin sensibil conştiinţa, în durere se realizează pe un plan dezvoltat al conştiinţii, aceasta cu atât mai mult, cu cât intensificarea acesteia este inseparabilă de fenomenul suferinţii. Imanenţa principiului demonic în viaţă anulează orice credinţă într-o posibilitate de purificare din rădăcini, într-o spiritualizare care ar converti orientările şi direcţiunile ei înspre un plan ideal. Dacă viaţa este o imensă tragedie, atunci numai acestei imanenţe a

demonicului se datoreşte. Cei care îl neagă şi trăiesc îmbătaţi de aroma viziunilor paradisiace dovedesc o incapacitate organică în a se apropia conştienţi de rădăcinile vieţii sau că nu s-au desprins din ele, pentru a avea perspectiva dramei din adâncuri. Excesiva naivitate este opacă pentru dramatic. Atunci, însă, când omul este ars până în substanţa intimă a fiinţei lui de flacăra durerii, când conştiinţa capătă o mare capacitate de dezinteresare fiindcă s-a eliberat de legăturile vitale, când viziunea capătă un caracter de puritate ce surprinde esenţa, înţelegerea pentru fenomenele capitale ale vieţii ajunge la expresiunea cea mai pură. Dacă, în suferinţă, totalitatea naturii noastre subiective primeşte o marcă de transcendenţă faţă de existenţa empirici, această transcendenţă nu trebuie interpretată în sensul acelei exterioităţi raţionale, care-şi stabileşte poziţia complet din afară, ci ca o parte din fire ce se izolează de rest în urma unor experienţe capitale. Dezintegrarea din viaţă care se realizează în acest caz este produsă de experienţa simţurilor, nu de concepţii raţionale. Căci împotriva sentimentalismului romantic vag şi abstract, care a compromis prin exclamaţii feminine întregul fenomen al suferinţei, trebuie reabilitată şi afirmată realitatea simţurilor. Deşi expresii ale părţii celei mai concrete a fiinţei noastre prin care se realizează integrarea în existenţă, suprarafinarea lor duce la dezintegrare. În durere omul cugetă prin simţ un. Acest paradox vrea să arate că, prizonier în obsesiunile durerii, omul nu mai poate desfăşura operaţiunile inutile de combinare a ideilor, ci lasă simţurilor libertatea de a proiecta ceea ce se petrece în frământarea lor. Obiectivaţiuni le în acest caz poartă toate o marcă organică. Aici este explicaţia faptului pentru ce toate creaţiunile izvorâte din suferinţă sunt de o sinceritate perfectă. Ele pleacă dintr-o însângerare durabilă. Mărturisirile suferinţii n-au valoare decât daca dincolo de rânduri vezi pe om, care scrie numai pentru a nu striga. În orice domeniu se pot spune lucruri inventate şi citite, numai aici nu. Din acest motiv, tot ce se afirmă în astfel de confesiuni este perfect valabil. Principiul contradicţiei într-o astfel de complexitate? Sistematică? Dar cine ar îndrăzni să scrie o sistematică a durerii? Toate formulele deplin închegate şi lectura a zece biblioteci nu echivalează o experienţă intensă a durerii.

Împotriva sentimentalilor şi a tuturor acelor care sufăr

estetic, realitatea bolii descoperă sensul autentic al durerii şi compromite definitiv superficialitatea celor care trăiesc estetic suferinţa. Toţi aceia care consideră micile insatisfacţii ale deţii ca suferinţă, care dau proporţii unor contradicţii şi nelinişti spirituale legate de instabilitatea şi incertitudinile vârstei, care se pretind torturaţi fără perspectiva obsedantă a morţii – toţi aceştia sufăr estetic, fiindcă în cazul lor nu este vorba de o zguduire permanentă a totalităţii fiinţei lor, ci de nişte chinuri trecătoare şi accidentale pe care le exagerează o fantezie livrescă, fără un determinant mai adânc.

Întreaga artificialitate a acestora se manifestă în totala inconsistenţă spirituală, deoarece, fiind afectaţi exterior şi superficial, dizarmonia dintre tendinţele intime şi cele câştigate accidental devine fatală. Însăşi mila este o suferinţă estetică, deoarece pleacă din motive străine: este o suferinţă de împrumut. Suferinţa pentru altul este sterilă şi ineficace. Durerea este reală şi adevărată numai la individul care suferă; căci nimeni nu poate suferi pentru altul. O lume întreagă poate să se chinuie pentru destinul cuiva; cu cât îl va schimba?

În suferinţă omul este absolut singur. Dar nu acea singurătate pe care o inspiră o trăire muzicală, în care pluteşti într-o fascinantă legănare deasupra lumii, din cauza unei plenitudini interioare excesive, când nu mai poţi pune frâu unui conţinut debordant şi te avânţi într-o expansiune de voluptoasă nebunie, ci o singurătate în care eşti apăsat de existenţă, în care simţi timpul şi spaţiul ca forţe adverse, detaşate esenţial de tine, fără a ajunge la sentimentul irealităţii vieţii. Sentimentul pozitivităţii firii pe care-l încerci în durere nu este acela ce-l trăieşti în exaltarea erotică, fruct al integrării în existenţă, ci acela care rezultă din conştiinţa unei realităţi ce se prezintă obiectiv în faţă. Acestui sentiment al pozitivităţii se datoreşte faptul că în durere nu ai senzaţia absolutei singurătăţi, senzaţie nelipsită în disperare. Dacă marile dureri sunt mute, pentru ce omul devine liric în suferinţă? Paradoxal! Chiar fiindcă sunt mute şi inexprimabile. Nu a atins lirismul expresiile cele mai pure în iubire şi trăirea muzicală, stări a căror complexă intimitate nu este susceptibilă de o exprimare rece şi obiectivă? Expresia lirică se naşte unde un conţinut, din cauza unei prea mari energii interne, nu mai poate primi nicio formă. Lirismul indică întotdeauna o infinitate internă. Paradoxul este a vorbi despre

durere fără să fii liric. Aceasta înseamnă a fi filosof; ceea ce iarăşi este un paradox al existenţii.

Infinitatea durerii nu trebuie concepută în genul acelui pesimism care încercă să stabilească superioritatea cantitativă a durerii faţă de plăcere. Departe de noi intenţia de a umbla cu balanţa într-un domeniu atât de intim şi de ciudat. Este mai mult sigur decât probabil că durerea e mai frecventă decât plăcerea. Dar nu această apreciere cantitativă importă, ci intensitatea calitativă a trăirii. Or, din acest punct de vedere, toate au margini, numai durerea nu. Senzaţia că ai intrat de mult în ea provine din excesiva intensitate cu care e trăită. Astfel, durerea nu se poate uita niciodată. A suferi mult înseamnă a cristaliza tot conţinutul fiinţii noastre în jurul ei, a imprima o directivă ce izvorăşte din structura organică a acestei fiinţe. Această organizare a vieţii interioare nu este posibilă fără o tehnică a îndurării, fără o artă de a suporta durerea. A învăţa să suferi este semnul cel mai elocvent al prezenţii unui simţ dezvoltat pentru eternitate. Modernii, cărora le lipseşte acest simţ, în deosebire de antici, nu ştiu nici să sufere, mei să moară. Nu că modernii ar suferi mai puţin – contrarul e mult mai adevărat – dar măsurând totul după realizarea concretă şi palpabilă în timp, au pierdut simţul împlinirii interioare a omului, ca fiinţă ce-şi măsoară valoarea cu eternitatea. Arta de a suferi, complexul întreg al tehnicii îndurării, pleacă din concepţia că durerea reprezintă o cale de purificare, de ardere interioară ce ridică pe om pe un plan cu totul particular faţă de viaţă. „Mult i se va ierta, fiindcă mult a suferit.” Nu fiindcă a iubit mult. Aceasta înseamnă că prin durere omul câştigă o anumită excelenţă în univers şi că principiile ce se aplică omului comun pentru celălalt nu mai au valabilitate. I se iartă mult celui care mult a suferit nu numai din acest motiv, dar fiindcă el însuşi iartă. Suferinţa este şcoala concesivităţii. A învăţa să suferi este a învăţa să ierţi. De ce ierţi*?* Fiindcă în durere te desprinzi progresiv de lucruri. La disperare, desprins de tot, ierţi totul. Omul normal şi mediocru, ataşat de lumea înconjurătoare, interesat în frământările meschine, incapabil de a înţelege stările maladive, nu poate să ierte nimic, fiindcă ataşarea de lucruri duce la iluzionare şi la un fals absolutism. Toată viaţa omului normal se reduce în fond la interesul pentru obiect, la vieţuirea în sens închis şi limitat, la încadrarea în obiectivitate.

El aşteaptă totul de la timp; de aici rolul surprizei in viaţa acestuia. Incapabil să se ridice deasupra seriei temporale, el este un prizonier al cursului demonic al timpului. Şi atunci este explicabil de ce un om care suferă, chiar lipsit de cultură, nu poate fi mediocru. Aceasta cu atât mai mult cu cât a suferi înseamnă a avea destin. Existenţa individului normal, fără marcă subiectivă puternică, anonimă şi ştearsă, este lipsită de destin, fiindcă absenţa oricărei complexităţi exclude orice caracter de unicitate. Or, numai aceia au destin care realizează o formă, o expresiune unică de existenţă.

Fiecare om îşi poartă destinul său fără ca altul să-şi poată lua vreo responsabilitate, întocmai cum în suferinţă eşti singur, nimeni altul neputându-şi-o lua asupra lui. Acela care s-a crezut mântuitorul lumii a fost mai mult decât iluzionat când a conceput o răscumpărare a păcatelor sau o preluare a suferinţelor oamenilor. Cu cât suntem mai fericiţi astăzi, dacă s-a jertfit pentru noi? Mântuire? Dar mântuirea este o iluzie şi o imposibilitate. Concepţia creştină a durerii este plină de iluzii, căci a suferi pentru suferinţele lumii este tot atât de ineficace, ca şi bucuria pentru bucuriile lumii. Ea nu a înţeles că nu se poate suferi pentru altul şi că este inutil să scoţi pe om din singurătatea durerii. Creştinismul a conceput aceeaşi solidaritate istorică în durere, ca şi în păcat. Toată concepţia absurdă a ispăşim istorice pleacă de aici. Nu există o viziune mai inumană decât aceea a păcatului. Există vreun păcat pe acest pământ? Cred că nu. Un fals absolutism moral a făcut din viaţă un păcat. Sunt convins că pentru creştinism viaţa e un păcat. Atunci când este imens de greu şi aproape imposibil să spui ce e bine şi ce e rău, acest radicalism al păcatului este revoltător. Sexualitatea, care este expresia cea mai puternică a vieţii, prin care individul se încadrează în ritmul total al acesteia, este ea un păcat? O astfel de afirmare ar fi o crimă împotriva vieţii. Iraţionalitatea organică a vieţii exclude ideea de păcat. Excesiva activitate de apreciere din toate religiile distruge din viaţă ceea ce are ea spontaneitate iraţională şi elan nedefinit. Există şi în durere o pornire înspre o continuă apreciere, dar aceasta numai în fazele embrionare de dezvoltare a durerii, căci este în structura experienţei îndelungatei suferinţi renunţarea progresiva la morala, în care activitatea de valorificare îşi atinge expresiunea cea mai vie. Viaţa este indiferenţi conceptelor

morale. Dacă soarele încălzeşte tot aşa de bine pe toţi, în afară de orice criterii, aceasta nu înseamnă altceva decât că în natura internă a vieţii există un sâmbure iraţional, care compromite de la început orice încercare de fundamentare metafizică a unei teleologii morale. Anarhizarea conştiinţii şi răsturnarea tuturor valorilor morale, care îşi găsesc o expresiune în incapacitatea de a mai formula o condamnare, îşi au rădăcina într-o rupere a contactului vital normal cu lumea.

Numai cei ce vieţuiesc inconştient pot să formuleze o condamnare, deoarece criteriile morale sunt asimilate instinctiv, aşa încât absolutismul moral este caracteristic mediocrităţilor. Vieţuirea fără moral, rezultată din depăşirea moralei, este o vieţuire pe culmi. Inutil de remarcat cât este de periculoasă.

Dacă durerea are un sens? Dar viaţa însăşi are unul? Este absolut sigur că o relativă fericire nu se poate câştiga decât prin neglijarea naturală, nu prin excluderea voită, a problematicii distrugătoare a finalităţii. Toţi căutătorii de sensuri sunt oameni iremediabil pierduţi. Este evident că ne referim la naturile problematice, nu la acelea care au găsit înainte de a căuta. Plecând cu iluziile moralei în explorarea adâncurilor, te prăbuşeşti, fiindcă este imposibil să nu atingi centrul substanţial al lumii în iraţional şi prin aceasta ruinezi orice spirit constructiv. Pentru ce acei care au căutat prea mult an sfârşit prin renunţare sau disperare? Fiindcă este absolut imposibil să găseşti în viaţă un sens a cărui valabilitate să fie evidentă şi imperioasă. Să nu se obiecteze prin cazul atâtor problematici care au sfârşit în experienţa religioasă, deoarece aceasta constituie una din cele mai mari renunţări. Şi apoi, pe aceştia religia nu i-a înseninat, ci au continuat în învolburarea iniţială. Sunt oameni absolut incapabili de fericire pe acest pământ. Li se poate spune că sunt pe o cale greşită? Ca şi cum ar fi responsabili! Sau sunt oameni fericiţi şi nu ştiu că sunt? Întrebare ciudată, dar fără temei. De ce este atât de greu să renunţi? Trecând peste caracterul imperialist al vieţii care opune o piedică esenţială, o renunţare este atât de grea fiindcă ea nu este niciodată integrală, absolută şi rapidă, ci, realizându-se progresiv, creează o atmosferă de agonie îndelungă şi voită. Nu poţi arunca viaţa din tine bucată cu bucată, nu te poţi diminua reducându-te la iluzie. O renunţare subită ca un trăsnet, da; însă aceasta nu este posibilă decât prin sinucidere. Viaţa este în tot cazul preferabilă

neantului, fiindcă e ceva, pe când neantul? Ce motive se pot opune unuia în pragul sinuciderii? Numai motive absurde ca d. ex. să se gândească la faptul ca Dunărea nu curge înspre izvor sau că munţii nu râd. Vui găsi totdeauna destule motive absurde ca să nu mă sinucid. Vorbiţi de muncă, de progres, de armonie? Prostii.

Numai în naivitate există posibilităţi de fericire; numai în asimilarea în ritmul naiv al existenţii aceasta poate avea un eventual farmec, atunci când omul se mulţumeşte cu posibilităţile limitate ale clipei, când, în locul perspectivei universalităţii temporale cu toate implicaţiile relativiste, o trăire concretă epuizează farmecul redus al momentului. Există, din punctul de vedere al experienţii subiective, o eternitate în timp şi o eternitate dincolo de timp. Eternitatea în timp vizează infinitatea seriei temporale, procesul ilimitat al devenirii, complexul nemărginit al succesivului, în care demarcaţiile sunt anulate. Eternitatea dincolo de timp este realizabilă prin depăşirea progresivităţii temporale cu ajutorul clipei, care, fiind trăită pentru ea însăşi, ridică pe om în planul unei eternităţi senine, întocmai cum în concentrarea intensă din contemplaţie momentul devine veşnicie. În naivitate clipa devine eternitate dincolo de timp. Pe când eternitatea în timp dezvoltă sentimentul insignifianţei, care constituie de fapt o presupoziţie implicită a acestei perspective, eternitatea dincolo de timp creează o atmosferă de împăcare şi de seninătate. Nu este de mirare că într-un astfel de mediu înfloreşte Eros. Pentru întreaga structură a experienţii durerii, prezenţa Erosului este cura nu se poate mai revelatoare, întrucât, arătând cum în durere se falsifică şi se denaturează iubirea, interpretarea suferinţii primeşte noi lumini.

Dacă stările depresive ce se cristalizează în jurul durerii astfel determină fiinţa noastră încât simţim lumea exterioară ca diferită esenţial de noi, ridicându-ne astfel pe un plan străin şi rupând contactul naiv, în stările de exaltare, de vieţuire dinamică, a căror cristalizare se desfăşură în jurul Erosului, se realizează o trăire nemijlocită, de asimilare naivă în existenţă, aşa încât orice senzaţie de ireductibilitate dispare, substituindu-se senzaţia unei afinităţi structurale dintre om şi lume.

Vieţuirea nemijlocită rezultă din asimilarea omului în dorinţa pură, în cultivarea forţelor pasionale fără alt scop decât

activarea lor. Prin dinamismul lor devine posibilă integrarea în existenţă, deoarece în intensitatea dorinţelor subiectivitatea este nereflectată, naivă şi imediată, deşi în iubire întreg conţinutul fiinţii este activ şi turburat, dar de o voluptoasă turburare. Impersonalitatea omului în starea erotică şi activitatea integrală a fiinţii lui încetează de a constitui un paradox, când se observă că pasiunile din sfera erotică reduc individul la o expresiune intensă şi încordată a curentului imperialist al vieţii, îl fac prizonier al dinamicii concrete a firii. Iubirea, inconceptibilă şi separabilă fără sexualitate, apropie pe individ de esenţa iraţională a vieţii. Numai că experienţa iraţionalului este naivă, în cazul iubirii spontane şi naturale, astfel că individul n-are conştiinţa reflectată a iraţionalităţii. Se explică în acest fel de ce la oamenii la care prevalează simţirea erotică până la a le deveni constitutivă, conştiinţa are un grad minim de realizare. Conştiinţa n-a apărut în univers decât în urma deficienţii vitale, unde viaţa a avut de suferit o oprire în dinamismul ei, unde s-a întâmplat o consumare a conţinutului interior, unde instinctelor le-a slăbit forţa şi spontaneitatea, provocând o insuficienţă vitală, căreia în mod fatal i s-a substituit ca o compensaţie, conştiinţa, a cărei intensitate depinde de dezechilibrul organic şi de deficienţa vitală, astfel că în cazul dureri, inseparabilă de asemenea fenomene, faptul conştiinţii îşi găseşte o puternică expresie. Temperamentele problematice sunt acelea care dovedesc un dezechilibru şi un minus vital, ca atare şi un grad mai mare de conştiinţă. Este un fapt impresionant că viaţa nu se poate cunoaşte pe ea însăşi decât prin auto-negare. În loc să procedezi rapid şi să reacţionezi spontan, calculezi infinit, incapabil să te hotărăşti în faţa mulţimii posibilităţilor, paralizând orice avânt embrionar şi distrugând orice capacitate născândă. În conştiinţă principiul demonic al lumii se converteşte într-un principiu tragic. Tragicul îşi are rădăcinile în demonic, întrucât tragicul exprimă esenţa lui mai diminuat pe un plan conştient un minus de demonic exprimă tragicul. Ceea ce în demonic este pornire nebună de care abia îţi dai seama, fără însă să i te poţi opune, în tragic îţi dai perfect de bine seama, fără ca prin aceasta pornirea nebună să fie mai puţin ireductibilă. Se afirmă greşit că tragicul nu e posibil decât prin depăşirea completă a demoniei vieţii şi ridicarea la absoluta libertate. În acest caz, unde mai este

fatalitatea interioară, datul iraţional, care face ca în experienţa tragică să cazi sub determinantul unui element interior şi să se rezolve conflictul în cadrul unei fatalităţi imanente?
In natură nu există tragic, fiindcă nu există conştiinţă. La om, eşti conştient de fatalitate, de aici, tragicul. Acesta câştigă în intensitate cu cât are ca determinant o fatalitate lăuntrică, imanentă, iar nu una transcendentă, deoarece în acest caz ne apropiem mai mult de trist, decât de tragic.

În complexul fenomenelor dezvoltate de prezenţa intensă a conştiinţii, sentimentul pozitivităţii firii are un caracter negativ, adică simt lumea ca existând pozitiv în afară de mine, dar nu prin participarea mea, ci mai mult prin reflexie, prin considerare şi izolare, separând astfel obiectivitatea de contactul cu sfera subiectivă. Iubirea dezvoltă puternic simţul pozitivităţii existenţii, prin intima participare la ritmul vieţii, prin asimilarea iraţională în dorinţă. Absolutizarea dorinţii neagă specificitatea individuală a celui ce iubeşte, rămânând doar o expresie pură a vieţii. Dacă oamenii ar ajunge la o stare de dezinteresare şi reflecţie mai mare, ar trebui să-şi spună în caz de iubire reciproc: iubesc iubirea din tine, sau doresc dorinţa ta, precum iubirea mea, şi dorinţa mea, le iubeşti ca atare.

Sexualitatea reprezintă o totalitate concretă, căci prin ea se obiectivează individual o totalitate supraindividuală, în aşa fel încât totalitatea actual prezentă în formă particulară este absolut revelantă pentru sfera generală a totalului.

În actul sexual, femeia şi bărbatul se neagă pe ei înşişi, realizând o expresie pură de viaţă. Negaţia în iubire este o negaţie voluptoasă, o negaţie inconştientă pentru totalitatea vieţii. Existenţa nemijlocită pe care o presupune Erosul este o jertfă pentru o totalitate sau universalitate concretă, deşi această jertfă nu-şi află o presupunere într-un plan intenţional. Din acest motiv, există ca o notă implicită în structura lui Eros (întrupat în indivizi), fuga de singurătate, întrucât aceasta prezintă o izolare organică în lume. Căci singurătatea în care se complac de obicei amanţii are o semnificaţie spaţială – izolarea în loc – iar nu singurătatea omului în lume, în orice loc. Şi apoi, în iubire este o singurătate în… doi.

Fondul întregii trăiri erotice este tendinţa înspre solidaritate, cu, existenţa în genere şi cu oamenii în particular. Dar nu o solidaritate voită sau concepută, ci una instinctivă, de

contact adânc şi de productivitate inconştientă.

Entuziasmul, care este un sentiment ce răsare din Eros, dar se îndrumă pe un. Plan social, având rădăcinile pe jumătate desprinse din sexual, manifestă, într-o expresiune cum nu se poate mar puternică, pornirea înspre asimilarea în ritmul unei solidarităţi universale. Erosul deviat şi exprimat în entuziasm atinge paroxismul inconştienţii. În el individul, iluzionându-se, neagă esenţa demonică a timpului. Din acest motiv, entuziastul este cel mai naiv şi mai fericit. În toate formele trăirii erotice, omul vieţuieşte absolut, excluzând organic perspectiva torturantă a relativismului. Nu este a vieţui absolut în senzaţia pe care o încearcă individul în experienţa erotică şi care-i dă acestuia impresia unei actualităţi totale a vieţii în existenţa subiectivă? Erosul neagă formele individuale, pe care durerea le potenţează, nu în sensul unei creşteri a vitalităţii, ci a unui grad mai mare de specificitate personală.

Experienţa durerii şi experienţa iubirii avându-şi rădăcini şi orientări divergente, este fatal ca să întâlnim la acei la care întâia prevalează o denaturare a celei de a doua, o excludere fiind imposibilă şi indezirabilă. Procesul iubirii la aceştia este lipsit de o evoluţie spontană, exterior improductiv, fără abandonare naivă şi fără exaltarea voluptoasă continuă. A suferi înseamnă a înăbuşi iubirea, care nu e posibilă fără naivitate. Suferinţa turbură pornirea iraţională şi distruge farmecul oricărei exaltări erotice. Dacă sufăr de mici îşi distrug prima iubire, iar a distruge întâia iubire înseamnă a fi pierdut pentru Eros. Căci există o continuitate calitativă internă care se dezvoltă astfel numai când evoluţia ei nu întâmpină dificultăţi sau piedici. Atunci, însă, când lui Eros i-ai tăiat aripile de la început, ce mai poate rămâne? Durerea distruge afinităţile cu lumea, iubirea le cimentează. Nu este absolut deloc adevărat că bunătatea, atât de frecventă în durere, ar fi o expresie a unei afinităţi adânci cu lumea. Bunătatea nu este iubire, ci este expresia concretă a atitudinii sceptice.

Iubirea lipsită de farmecul senzual este tot atât de nulă ca o femeie fără zâmbet. Şi situaţia este cu atât mai tragică pentru conştiinţa subiectivă, cu cât durerea izbeşte în tinereţe, deoarece în acest caz viaţa este lovită în plină eflorescenţă, în plină izbucnire. Numai suferinţa desfigurează de orice farmec iraţional tinereţea. Pentru reflecţie tragicul câştigă în intensitate

cu atât mai mult cu cât aceasta revelează originea imanentă a durerii în demonismul vieţii, într-o negativitate intrinsecă. Apropierea de culmile durerii este fatală în urma unei experienţe intense şi durabile a suferinţii. Paroxismul durerii ce se realizează în disperare deschide noi perspective. În evoluţia ei, durerea revelă existenţa; în paroxismul ei, neantul. Revelaţiile disperării sunt revelaţiile neantului.

Azi, anul II, nr. 2, febr. 1933, p. 579–589

DESPRE VIDUL INTERIOR

Când în lume simţi inutilitatea oricărui efort şi când timpul nu mai are nicio semnificaţie creatoare, mai lipseşte numai cadrul obiectiv, mediul exterior pentru a avea deplin senzaţia unui vid interior absolut. În acele înserări de iarnă, când noaptea roade din zi ca un cancer, când prin geam nu ţi se deschide decât perspectiva indefinitului pe un cer monoton şi apăsător, când singurătatea devine atât de teribilă, încât te împietreşte într-un extaz paradoxal fără revelaţii, iar sentimentele nu tind nici spre viaţă şi nici spre moarte, rămânând aţintite înspre monotonia şi indefinitul cerului, în astfel de înserări se realizează condiţia obiectivă a groaznicei senzaţii de vid interior.

Câtă deosebire de melancolia serilor de vară. În acestea, melancolia e dulce şi păstrează ceva din bucuria neliniştită a întâielor presentimente erotice. Chiar atunci când priveşti înmărmurit un cer cenuşiu, senzaţia singurătăţii nu e atât de apăsătoare încât să amuţească gândul şi să golească simţirea, fiindcă palpitaţia naturii întreţine un ritm de viaţă stăpânită, care nu aşteaptă decât o izbucnire la lumină. Melancolia de vară este corectată totdeauna ziua de o beţie luminoasă, în care sentimentul eternităţii vieţii creste ca o floare naturală.

Înserarea nu înseamnă o sombrare, ci mai repede un mediu pentru un vis erotic. În serile de iarnă, dimpotrivă, ai impresia unui prizonierat într-un cerc monoton!; oi inexpresiv. A privi un cer de iarnă este a nu avea nicio speranţă, a nu mai dori nimic, a fi suspendat iremediabil într-o lume fără sens. Senzaţia de vid interior rezultă din incapacitatea de a te ataşa de vreun obiect,

de vreun aspect, dintr-o singurătate glacială, inexpresivă şi monotonă. A simţi cum uniformitatea şi monotonia trec prin tine ca un curent care te apasă şi te îneacă, cum nu poţi rezista la nimic şi cum nu găseşti nicio seducţie care să te fure, a simţi timpul ca o imensă stâncă a cărei rostogolire n-o poţi evita, este a ajunge la un aşa grad de purificare lăuntrică, încât viaţa şi a pierdut conţinuturile. Perspectiva cerului de iarnă, în loc să te înalţe, să-ţi dea o senzaţie de înălţime, te limitează şi te epuizează. Senzaţia vidului interior nu rezultă dintr-o perspectivă şi nici dintr-o trăire a infinităţii. Vidul este o infinitate goală; adică nimic. Suprema limitare, suprema îngustime, când nimicul interior duce la negaţia infinitului. Ce infinit poate fi acela care nu-ţi provoacă ameţeli?

Discobolul, nr. 7–8, mart. – Aprilie 1933 p. 7.

DESPRE ADEVĂRATA AGONIE

De câte ori mii gândesc la semnificaţia proprie agoniei, îmi apare tot mai vidă discuţia în jurul experienţelor spirituale. Şi cum să nu-mi pară vidă această discuţie, când experienţele spirituale de care se vorbeşte atât nu angajează pe nimeni, nu distrug şi nu purifică pe nimeni. O experienţă adevărată ori este o chestiune de viaţă şi de moarte, ori nu e nimic. Nu pot concepe o experienţă serioasă care să nu angajeze un destin, care să nu poată omor! În orice clipi.. Sunt nule toate discuţiunile în jurul incertitudinilor spirituale, deoarece acestea nu indică decât o efervescenţă trecătoare, fără o bază organică şi fără rădăcini în cea mai substanţială intimitate a fiinţei. Ar trebui isprăvit odată cu incertitudinile legate de vârstă şi de sex, şi le acceptăm cu dispreţ sau resemnare şi să căutăm adevăratele frământări la câţiva, la acei care pot muri în fiecare clipă din cauza experienţelor lor, la care toate neliniştile pleacă dintr-o zonă intimă şi durabilă de existenţă, de unde orice experienţă este un risc şi o boală. Mi-e scârbă de toate acele experienţe legate de lecturi şi de întâmplări, de frământări accidentale, rezultate din motive exterioare. Adevăratele trăiri ori sunt dramatice, ori sunt inutile şi nule. Sunt oameni care găsesc o satisfacţie în a experimenta succesiunea inutilă a

trăirilor şi care prin acest fapt n-au depăşit o înţelegere estetică a vieţii interioare, cea mai nulă şi mai sterilă înţelegere. De altfel, am ajuns la concluzia că toate trăirile care nu pleacă dintr-o suferinţei intensă sau dintr-o maladie organică nu pot depăşi stadiul estetic, fiindcă ele nu pleacă dintr-o interioritate bogată, ci dintr-o regiune periferică. Esteticul este periferic prin definiţie, deoarece el niciodată nu poate fi dramatic.

*

Învârtindu-se, *nu mistuindu-se,* astfel printre experienţe spirituale, vă mai miraţi pentru ce în interpretarea agoniei au adus acelaşi estetism şi aceeaşi superficialitate? Astăzi întâlneşti la orice colţ de stradă un individ care să strige emfatic: „Agonia mea!", ca şi cum s-ar putea vorbi de o experienţă a agoniei în sensul în care se vorbeşte de experienţele spirituale. Se spune: agonie înseamnă luptă! Dar luptă între cine? Căci dacă e vorba de acea luptă din pasiunea de a lupta, dintr-o voluptate pur eroică sau dintr-un estetism al acţiunii, apoi aceea nu e agonie. A lupta dintr-un sentiment al gratuităţii şi al inutilităţii, dintr-o exaltare sau dintr-un extaz al tensiunii ca atare, din bucuria încordării sau din încântarea paroxismului, este a anula din esenţa dramaticului fenomenul prăbuşirii şi al iremediabilului iar din agonie caracterul ei de luptă absolută. Dacii moartea este imanentă în viaţă, atunci agonia nu este decât lupta ce se petrece în om, între viaţă şi moarte, pentru prevalarea uneia. Or, în agonie totdeauna prevalează moartea. Există în viaţa omului o mulţime de *momente agonice,* o mulţime de clipe în care se dezbate dureros procesul dintre viaţă şi moarte. Agonia. Din urmă, în care moartea triumfă definitiv asupra vieţii, este, însă, aceea în care momentele agonice ating o expresiune şi o încordare pe care nici nu le putem bănui. Deşi mai puţin intense şi mai puţin dureroase, celelalte momente agonice pe care le ai în decursul vieţii, destul de frecvente la unii chiar din tinereţe, nu sunt totuşi lipsite de dramatism. Căci în orice moment agonic simţi cum moartea a mai înghiţit ceva din viaţa ta. Nu trebuie să intri definitiv în ghearele morţii pentru ca să ai această simţire, deoarece fenomenul imanenţii morţii în viaţă exprimă această actualitate a morţii în diferite grade. Orice agonie presupune

această actualitate, care este atât de *vie,* încât omul simte în momentele lui agonice cum moartea este mai tare decât viaţa. Decât, procesul acesta presupune o luptă, o luptă care nu poate fi decât absolută, fiindcă se dă cu moartea.

Or, moartea este singurul lucru sigur şi absolut din această lume, singurul lucru peste care nu se poate trece, de care nu poate să-ţi fie decât frică şi în faţa căruia nu poţi avea decât sentimentul paradoxal şi nelămurit al unei scârbe sublime. Tensiunile şi luptele zilnice se desfăşoară într-un cadru limitat, cu perspective reduse şi cu determinante mărunte, aşa încât speranţa triumfului este totdeauna prezentă. Dramatismul lor este de natură pur exterioară, el nevizând nicio rezolvare finală. Dimpotrivă, dramatismul agoniei rezultă din viziunea rezolvării finale, unde triumful absolut al morţii înseamnă înfrângerea absolută şi iremediabilă a vieţii. Complexitatea momentelor agonice rezultă din caracterul lor apocaliptic. Nu există agonie adevărată fără elemente apocaliptice, deoarece orice agonie se desfăşoară cu perspectiva mai mult sau mai puţin puternică a unui sfârşit absolut. O metafizică a agoniei ar trebui să arate că orice sfârşit de existenţă individuală indică simbolic un sfârşit al existenţii în genere. Şi că imperialismul vieţii în lupta lui cu moartea îşi va frânge iremediabil elanul. Adevărată agonie nu este acolo unde viaţa primeşte pasiv să fie consumată de moarte, ci unde ea rezistă – deşi numai trecător – asaltului marei negativităţi a morţii, care n-are alt sens în lume decât să desfăşure procesul de intrare în neant. Numai lupta dintre viaţă şi moarte poate caracteriza adevărata agonie. De aceea am amintit de *destin,* atunci când am vorbit de agonie faţă de diletantismul şi superficialitatea aşa-ziselor experienţe spirituale. Căci agonia, adevărata agonie, angajează întocmai cum angajează clipele din urmă. Şi ce este agonia altceva decât o anticipare a clipelor din urmă? Agonia finală va exprima numai cu intensitate mai mare aceste clipe agonice şi va adăuga peste actualitatea lor un plus de tristeţe şi de deznădejde. Şi când mă gândesc că unii au putut concepe o agonie fără problema destinului şi fără problema morţii! Dar nu poţi avea experienţa agoniei fără curajul şi frica momentelor din urmă. A bătut ceasul când trebuie să terminăm cu atâtea experienţe spirituale, pentru a rămânea la momentele agonice, în care nu te mai poţi frământa fără să pierzi totul.

România literară, anul II, nr. 64, 6 mai 1933, p. 4.

ÎMPOTRIVA OAMENILOR INTELIGENŢI

Aş vrea să dezvolt toate rezervele mele de pasiune, otravă şi bestialitate pentru a exploda împotriva unei categorii de oameni, favorizată pe nedrept şi supravalorificată din superficialitate. Toţi aceşti oameni „inteligenţi”, subtili, clari şi uscaţi trebuiesc demascaţi pentru a le descoperi nulitatea, sărăcia lăuntrică şi deficienţele spirituale. Le lipseşte acestor oameni, care operează numai cu formule şi se complac numai în discuţii şi diferenţieri, o zonă profundă de viaţă spirituală, un chin organic şi o tortură esenţială, din care să răsară mari efervescenţe şi explozii pline de energie şi de conţinuturi debordante. Căci este aproape o incompatibilitate între o viaţă spirituală profundă şi jocurile inutile ale inteligenţii (fie ea tip franţuzesc, românesc etc.). Nu există viaţă spirituală adâncă fără o prezenţă de antinomii în organic, fără o dialectică ai cărei termeni nu sunt sintetizabili decât după ce s-au distrus de prea multă tensiune şi de prea mult dramatism. Adevărata dialectică a vieţii este o dialectică demonică şi agonică, în faţa căreia viaţa apare ca o şerpuire într-o eternitate de noapte cu fosforescenţe ce amplifică şi mai mult misterul.

Fecunditatea vieţii spirituale ţine de dramatismul ei complex, de contradicţiile ei intime, care toate răsar din cel mai adânc fond al subiectivităţii. Nu ştiu dacă, în structura originară vieţii, antinomiile şi tensiunile se menţin în aceeaşi fierbere. Este, însă, sigur că în viaţa spirituală şi istorică acest dramatism este de o mare complexitate, pe care o putem experimenta cu toţii, ca părţi ale acestei vieţi. Nu pot concepe o viaţă spirituală fără participare şi frământarea unei subiectivităţi totale şi organice. Din acest motiv, toate experienţele spirituale de stil mare privesc *destinul,* având un caracter de universalitate, pe care nu-l poate avea decât experienţa personală, când se adânceşte până în regiunea primordială şi a originarului. Cum eu pun orice experienţă mare în legătură cu problema morţii, atunci oricine înţelege că nu mai poate fi vorba de *jocuri,* ci de destin. Paroxismul vieţii spirituale îl atingi atunci când ai

sentimentul că mori din cauza tuturor trăirilor, că mori din cauza iubirii, a singurătăţii, a disperării etc. Va trebui obiectivat acest sentiment pentru ca oamenii să înţeleagă ce rădăcini profunde are pesimismul şi cât de complicat e drumul ce te face să accepţi cu cea mai otrăvicioasă voluptate concepţia unor imanenţe a[le] demonicului în lume. Acestea nu sunt jocuri, ci tragedii. Ce tragedii găsiţi, însă, la acei indivizi uscaţi pentru care subtilităţile vide constituie singura preocupare? Pe aceşti oameni inteligenţi îi găsesc fazi şi neinteresanţi, deoarece le lipseşte acestora o marcă vitală, un element originar şi esenţial, un ritm bogat şi încordat. Afirmaţiile pe care le fac nu-i angajează, nu-i dor şi nu plesnesc din cauza lor, nu vizează nicio rană iremediabilă sau o afecţiune organică. Spirite de salon, făcute din dorinţa de a epata, superficiali, destul de simpatici în relaţii, dar nuli ca fond lăuntric, lipsiţi aproape total de o afectivitate profundă din care să izbucnească marile intuiţii şi marile transfigurări. Că sunt eminamente sterili, lipsiţi de posibilităţi de creaţie, că le lipseşte atitudinea, aceasta este evident. Ar trebui stârpită această categorie de oameni care n-are decât inteligenţă. Astăzi, este timpul gânditorului existenţial şi organic, acela pentru care gândul este necesitate şi risc.

Vor trebui distruse toate schemele rigide şi fade, toate formele şi sistemele de valabilităţi abstracte, toate categoriile şi principiile regulative, pentru ca, pe această mină a unei inteligenţe uşoare şi superficiale, să ridicăm o lume de haos iraţional, în care să putem muri de extazul propriei noastre nebunii, o lume în care accesul demonicului să fie atât de direct, încât să murim exaltaţi în vârtejul demonic al lumii. Şi dintr-o astfel de perspectivă, ce mai rămâne din formele vide pe care ni le oferă aceşti oameni cu inteligenţa lor plictisitoare?

Praful să se aleagă, căci n-am nimic de regretat, decât că lumea aceasta nu e la apocalips.

Trebuie să dezvoltăm în noi tot ceea ce alcătuieşte specific şi barbar, în spanioli, germani şi ruşi, să lichidăm cu sentimentul francez al existenţii, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fără să aibă cel puţin seducţiile luminii crepusculare. Mă cuprinde o bucurie vecină cu nebunia când mă gândesc că în viitor s-ar putea naşte o cultură din elemente spaniole, germane şi ruse, o cultură a cărei fluiditate n-ar fi cristalizată în forme, ci s-ar menţine într-o efervescenţă, într-un

dinamism extraordinar. O cultură de extazuri, de nebuni şi de viziuni. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers şi sublim s-ar desfăşura în cea mai splendidă cultură şi care ar fi în acelaşi timp negaţia „culturii” în sensul de până acum. Tot ceea ce este, în aceste culturi, dizarmonie, antinomii, contradicţii, *„Formlosigkcit”,* ar creşte ca într-o înălţare de valuri pentru a da naştere unei apoteoze a nebuniei, a vieţii silită să trăiască la temperatură înaltă.

Şi mă gândesc nu fără melancolie că noi, românii, în loc să intrăm într-un ritm mai trepidant de viaţă, mai dureros şi intens, am rămas la o formă fadă de cultură de oameni inteligenţi şi sterili.

Ce mi-aţi făcut cu „inteligenţa” românească? Ce aţi creat? Oamenii inteligenţi de tip atât de superficial nu mai au ce căuta într-o cultură a viitorului. „Inteligenţa” este o plagă a culturii româneşti. Le lipsesc în mod organic acestor oameni pasiuni mistuitoare, conflicte dramatice şi dureroase, nebunia şi elanul. De aceea, le lipseşte şi disperarea, precum le lipsesc toate marile intuiţii din care răsar adevăratele creaţii. Nu aştept nimic de la inteligenţa românească, fiindcă ştiu că orice surpriză este iluzorie. Dar voi izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenţi de la noi, pentru a le releva vidul. Sunt convins ci oamenii inteligenţi au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbari ei, a nebuniei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenţii, nu.

Discobolul, nr. 9, mai 1933, p. 1-2

SENSIBILITATEA TRAGICĂ ÎN ROMÂNIA

Este unul din elementele tristeţii mele de a nu putea determina decât negativ realităţile autohtone. Entuziasmul şi facilitatea îşi găsesc o aproximativă justificare numai în ordine socială şi politică; în ordinea spirituală, dimpotrivă, un vid total îndreptăţeşte cel mai exagerat pesimism şi cea mai serioasă neîncredere. De aceea, e de la sine înţeles că nu pot vorbi de o sensibilitate tragică generalizată la noi, răspândită într-o sferă mare şi creând atmosferă, ci numai de o sensibilitate tragică la câţiva indivizi. Or, aceasta e tragic şi compromite orice elan şi

orice încântare pentru realităţile româneşti. Fecunditatea şi productivitatea unui fenomen ţine de derivarea lui din zone iraţionale, profunde şi anonime, iar nu din efervescenţa şi dinamismul indivizilor izolaţi, crescuţi şi asimilaţi în alte culturi. Separarea radicală dintre pătura cultă şi ţărănime n-a dus, spre marele nostru regret, la o excelenţă a păturii culte, ci slabele posibilităţi ale ţăranului nostru s-au continuat în pasivitatea şi blazarea superficială a intelectualului român. În Spania, acelaşi fenomen al separării, al disocierii straturilor sociale a avut consecinţe mult mai puţin defavorabile, contrar afirmaţiilor lui Ortega y Gasset, care vorbeşte, în mod cu totul nejustificat, de o continuă decadenţă a Spaniei, de la origine şi până azi. Este, pentru orice om cu simţ istoric, de o mie de ori mai legitimată afirmaţia după care noi am trăit într-o continuă inexistenţă, decât că spaniolii ar fi vegetat într-o decadenţă imanentă fiinţei lor istorice.

Credinţa mea, la care ţin foarte mult, este că diferenţele de proces şi de evoluţie istorică îşi găsesc o explicare au dispoziţii constituţionale şi structurale specifice. În aceleaşi condiţiuni şi configuraţii sociale, în acelaşi cadru de orânduire formală, Spania a produs pe Sfântul Ioan al Crucii şi pe Sfânta Tereza, pe când România n-a produs niciun sfânt.

Opacitatea românului pentru înţelegerea vieţii ca tragedie îşi găseşte deci motivul esenţial într-o deficienţă constituţională, într-un defect de esenţă şi conformaţie psihică. Astfel, titlul acestui articol este de o ironie evidentă, direct sesizabilă.

Tragicul situaţiei noastre este că nu putem vorbi de un curent spiritual sau de o atitudine morală fără să ne numărăm, fără o aritmetică a indivizilor şi a valorilor. Aceasta dovedeşte că fenomenul este trăit prin indivizi izolaţi, discontinuu, fără o participare totală, semnificativă şi revelatoare. Fără să vrei, eşti silit să pronunţi câteva nume: Blaga, Eliade, Manoliu şi Holban. Nu mai poţi determina atunci tragicul ca esenţă, ci numai legat de diversitatea expresiilor individuale, de forme particulare de realizare.

Dacă tragicul în generaţia antebelică rezulta din neliniştea şi complexul de antinomii al vieţuirii istorice a omului, al antagonismelor sociale şi al inadaptabilităţii, tragicul în generaţia noastră rezultă din conflicte mai adânci, are o coloratură pronunţat metafizică, structura lui fiind legată de

universalitatea destinului uman. Tragedia acelei generaţii antebelice era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalenţa categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoştea mai multă realitate şi mai multă consistenţă decât întâiului, pe când esenţa interioară a tragediei în concepţia noastră, rezultată din tensiunea şi intensitatea paradoxală a dualismului om-existenţă, îşi află o raţiune în dramatismul vieţuirii metafizice a individului. Tragedie nu trăiesc decât acei care simt iremediabilul în dialectica vieţii şi care, deşi au conştiinţa acestui iremediabil, nu renunţă totuşi.

Viaţa ca tragedie n-o pot trăi decât aceia pentru care elementele negative din viaţă nu sunt impedimente în calea trăirii şi pentru care fatalitatea nu este *moart*e, ci dru*m* înspre moarte.

Abecedar, anul I, nr. 13-l4, 3-l0 aug. 1933, p. 1-2.

CULTURĂ ŞI VIAŢĂ

Există o categorie de oameni care n-au curajul de a trăi, care nu îndrăznesc să-şi mărturisească durerile sau să lupte cu insuficienţele lor proprii într-o dramatică adversitate şi care, dintr-o pudoare metafizică, evită marile probleme şi fug de ultimele consecinţe. Împotriva acestei pudori metafizice, care-şi oferă rădăcinile într-o obscură deficienţă vitală şi într-un nemărturisit sentiment de inferioritate, trebuie să ne intensificăm noi ura, împotriva acesteia trebuie să izbucnim necruţători, într-o violenţă implacabilă. Trebuie să avem curajul ultimelor consecinţe, chiar dacă acest curaj ne-ar duce dincolo de cultură. Şi de ce nu ne-am bucura când avântul nostru ar depăşi cultura şi ne-ar deschide zone de existenţă originare, primordiale, de o calitate intrinsecă şi nederivată? Dacă prin cultură se înţelege stil, formă, echilibru armonios şi un sistem cristalizat şi consistent de valori, atunci mai avem ceva de aşteptat de la cultură? Destinul nostru implică fenomenul culturii numai ca o etapă. Numai aceia au destin care vin cu o fatalitate în cultură şi continuă cu această fatalitate dincolo de cultură. Cine a simţit ceea ce înseamnă barbarie şi apocalips îşi

dă imediat seama de ceea ce înseamnă depăşirea culturii şi plictiseala de cultură.

Ceea ce este revoltător la aşa-zişii culturali şi care condamnă filosofia vieţii este fuga lor de datele biologice primare, de fatalităţile vieţii, de sâmburele metafizic al acestei vieţi, faţă de care toate valorile spiritului şi ale culturii sunt numai elemente derivate şi de o deconcertantă istoricitate. De ce nu vreau ei să înţeleagă caracterul *simbolic* al culturii, complexul de simboluri ca un fenomen ce ne închide accesul ontologic al fiinţei? Toţi aceşti culturali nu vreau să vadă dincolo de simboluri, ci le acceptă ca atare, autonome şi consistente, închegându-le în structuri fixe şi impermeabile, de o scandaloasă rigiditate. Şi astfel se învârtesc ei în cultură ca într-o lume de forme reci, sterile şi nevitalizabile.

Culturalilor, orice elan exagerat li se pare un atentat împotriva culturii; orice tendinţă de înţelegere intuitivă a iraţionalului, ca o deviere reprobabilă din cadrele culturii închistaţi în cultură, refuză o înţelegere a vieţii, le e frică de datele originare ale vieţii şi numesc platitudine tristeţea de a fi constatat insuficienţele organice ale acestei vieţi. A-ţi pune problema sensului acestei lumi sau a face o apreciere asupra condiţiei tragice a omului în existenţă li se pare o indiscreţie inadmisibilă, o avântare sterilă şi inutilă. Pentru ei, cultura înseamnă o apărare, o limitare a problemelor, o artă a discreţiei, o stilizare şi o formalizare a vieţii, din care este o absurditate să ieşi. Decât, să avem mândria acestei absurdităţi, pasiunea infinită a excesului, a demoniei şi a nebuniei metafizice. Pudoare metafizică şi *nebunie metafizică,* iată termenii unui dualism, dintre care întâiul te poate duce la mediocritate, iar al doilea la sinucidere. A te pasiona de filosofia vieţii înseamnă a avea în fiecare moment conştiinţa începutului şi conştiinţa sfârşitului, înseamnă a fi barbar şi apocaliptic. Poziţia comodă şi suficientă în simbolismul culturii, satisfacţia de valorile date, eliminarea misterului din cadrul unei problematici, încântarea în finit şi acceptarea formei ca pe un absolut nu pot duce decât la o existenţă confortabilă, neinteresantă, echilibrată şi sterilă. Se spune: ce rost au problemele d-voastră, dacă după ele n-aţi ajuns decât la biologie? Dar oare biologia să fi fost înfundătura noastră? Unde sunt transfigurările, sentimentul muzical al existenţii şi voluptăţile stărilor aeriene combinate cu cele de

tristeţe şi dramatism? Biologia noastră este o biologie transfigurată, întunecată şi adâncită de nopţi, de mistere, de chinuri şi iluminată de extaze, de beatitudini şi de visuri. Destinul nostru izvorăşte din confuzia aceasta primordială şi din acest haos iniţial. Dispreţuiesc scepticismul uşor al oamenilor care consideră problema morţii, a neantului etc. Ca irelevante şi nefecunde pentru o atitudine de viaţă. Dacă a fi „cult" înseamnă a trece pe lângă aceste probleme, atunci praful să se aleagă de cultură şi de toţi aceia care se anemiază în ea.

Rampa, anul XV, nr. 4728, 15 oct. 1933, p. 4.

I. BRUCĂR: FILOSOFI ŞI SISTEME

De câte ori citesc cărţi româneşti de filosofie, încerc un sentiment melancolic, deoarece simt cum autorii au renunţat la problematica lor personală, pentru a informa lumea de la noi despre orientările filosofice străine. N-ar fi mai salvatoare creaţia propriu-zisă, decât cea mai magistrală expunere? Preţuiesc infinit mai mult un fragment filosofic având un caracter personal sau un eseu de atitudine, decât o carte savantă şi erudită, precum preţuiesc tot atât de mult filosofia lirică unei filosofii obiective sau constructive. De ce să renunţăm la problemele noastre pentru a ne adapta unui mediu incult? Problemele trebuiesc puse personal şi cu perspectiva eternităţii, chiar dacă nimeni din această ţară pasivă şi incultă nu s-ar interesa de ele. Nu ştiu dacă d-l Brucăr, un spirit atât de subtil, ajutat de o informaţie întinsă şi serioasă, are sau nu regretul de a fi renunţat până acum la expunerea unei problematice personale. Ne-o va prezenta în viitor? Studiul introductiv al cărţii *Filosofi* şi *sisteme,* tratând despre interpretarea filosofiei, ne dă tot dreptul să sperăm în apariţia apropiată a unui sistem de filosofie. Nu numai studiul asupra interpretării filosofiei este o contribuţie personală, dar şi celelalte asupra lui C. Rădulescu-Motru, Spaier, Liebert, Husserl, Rickert, Blaga, Bergson şi Fiedler sunt îmbibate de elemente personale. Interpretarea filosofiei constituie o încercare foarte interesantă de a câştiga o viziune esenţială a sistemelor de filosofie, dincolo de consideraţii de ordin istoric şi psihologic. O încercare analoagă de interpretarea

filosofiei a făcut Dilthey, care, însă, a rămas prea mult prizonierul unui istorism perimat. Găsesc studiul d-lui Brucăr, bazat pe o sinteză dintre fenomenologie şi filosofia axiologică a lui Rickert, mai ingenios decât cel al lui Dilthcy, atât de apreciat în Germania. În deosebire de istoria filosofiei care studiază sistemele empiric, dinamic şi temporal, concepţia d-lui Brucăr prezintă o viziune verticală şi perspectivistă a sistemelor, în afară de orice transformare sau dinamică istorică. Sistemele sunt prezentarea concretă a unor valori transcendentale, obiectivările unor realităţi de natură ideală, pe care în viziunea esenţială, scoţându-le din încadrările temporale şi istorice, le prezintă într-o structură actuală. Multiplicitatea sistemelor în formele diferenţiale pe care ne-o prezintă istoria, interpretarea filosofiei o simplifică în tipuri originare, de o complexitate concentrată şi expresivă.

Consideraţiile d-lui Brucăr asupra filosofiei sunt destul de sugestive şi interesante, pentru a bănui din ele sensul unei construcţii viitoare de stil personal, pe care o aşteptăm de la d-sa.

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 78l-783.

AL. DIMA: ASPECTE ŞI ATITUDINI IDEOLOGICE

Trebuie să mărturisesc preferinţa mea pentru cărţile pline cât! Învolburare, de haos şi de dezorganizare, care întrunesc lirismul cu substanţialitatea şi unifică gândul cu simţirea, fără să atingă. O cristalizare formală sau o precizie lineară. Din acest motiv, lectura acestor cărţi nu este un prilej de reconfortare sau de echilibru interior, pe care le găseşti aproape totdeauna în cărţile clare, lineare şi armonice. Cartea d-lui Dima face parte din categoria acestora din urmă. O carte scrisă clar şi elegant, de o arhitectonică bine definită, care dă impresia de ceva împlinit (ceea ce este uneori un defect, iar altă dată o calitate). Poziţia spirituală a d-lui Dima se încadrează în linia orientării d-lor Motru, Vianu, Ralea, Cioculescu, de care îl leagă în primul rând reacţiunea împotriva iraţionalismului contemporan, a exaltării romantice şi a subiectivismului. Ca atitudinea categoric

intelectualistă îl duce pe d-l Dima la deprecierea totală a misticei, eu n-am decât să regret. Sunt de acord cu d-sa, atunci când judecă istoric, adică atunci când vorbeşte de infecunditatea unui import mistic pentru realităţile noastre naţionale. De altfel, teza d-sale s-a adeverit, căci mişcarea noastră mistică a dispărut mai curând decât credeam. Unde mă despart de dânsul este în discuţia principală, care elimină experienţa mistica din cadrul culturii, prezentând-o ca un rest de primitivitate. Aceasta s-ar manifesta şi în faptul că ea este un produs al aurorii culturilor, când ele nu s-au separat de formele vieţii primitive. Pentru mine, mistica e compatibilă cu mai mare rafinament. Dovadă este frecvenţa acestei experienţe în perioadele de decadenţă ale culturilor. Apreciez misticismul, dar în special creaţiile marilor mistici, pentru tensiunea înaltă la care menţine omul, pentru excesul de lirism şi pentru acea exaltare intimă a subiectivităţii, care împrumută experienţii mistice o complexitate deconcertantă. Dar d-l Dima nu o dată găseşte cuvinte de depreciere a lirismului.

Cred că este un merit mare al cărţii d-lui Dima de a fi încadrat problemele noastre într-o problematică europeană. Iată de ce găsesc studiul d-sale asupra crizei culturii româneşti destul de substanţial şi de revelator pentru a interesa cât mai multă lume. Care sunt simptomele crizei culturii contemporane? Lipsa unei valori etice de structură normativă, directoare; lipsa de unitate organică a acestei culturi; pătrunderea misticismului oriental şi primatul economicului care desconsideră tot mai mult valorile – observă d. Dima – au devenit în România mult mai grave. „Faptul împrumutului, apoi, creează culturii româneşti un conflict între valorile materiale străine şi fondul naţional, deschizând astfel o rană adâncă şi perpetuă în corpul acestei culturi” (p. 43).

Singura salvare a culturii româneşti consistă după d-sa într-un proces intens de autohtonizare şi într-o cultivare a idealurilor naţionaliste şi activiste. Între *Mioriţa* şi *Toma Alimoş,* momentul istoric cere energia celui din urmă. Dar eu îl întreb pe d. Dima: cum să realizezi o autohtonizare, când fondul nostru naţional este atât de inconsistent şi de fragil? Cum să realizezi autohtonizarea într-o ţară care n-are destin? Românul nu atinge nici contemplativitatea din *Mioriţa* şi nici imperialismul din *Toma Alimoş.*

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 78l-782.

TENTAŢIA POLITICULUI ŞI A JERTFII

Oscilaţia între preocupările cele mai detaşate de actualitate şi între necesitatea de a lua o atitudine imediată în consumarea unui proces istoric dezvoltă în conştiinţa unora din intelectualii de azi o frenezie ciudată, o iritare constantă şi o tensiune enervantă. Căci astăzi este imposibil să te mai menţii într-un cerc determinat de probleme, într-o sferă bine delimitată de valori, ci eşti silit să îmbrăţişezi structuri diferite de valori, planuri diametral opuse care nu pot fi trăite fără ca accesul lor să nu provoace o furie neliniştitoare. Cine nu se simte dominat de un impuls spre o vastă mobilitate, acela nu experimentează nimic din drama omului contemporan, aruncat într-o pluralitate de forme divergente pe care nu le poate sintetiza unitar în trăirea sa. Trecerile rapide de la probleme religioase, artistice etc. La probleme politice, care toate astăzi s-au disociat şi s-au cristalizat autonom, te aruncă irezistibil în alt spirit, în altă atmosferă şi te obligă la o multiplicitate de atitudini contradictorii. Tot farmecul neliniştitor al omului de azi consistă în contradicţia lui intimă, în incapacitatea lui de a realiza un stil armonios. O mobilitate dramatică îl azvârle şi-l rostogoleşte din înălţimi în prăpăstii şi din toată existenţa lui nu face decât o serie de surprize. Un polimorfism, ce nu se naşte numai din oscilaţii între sfere diferite de valori, ci şi dintr-o afirmare a neliniştii, ca expresie constituţională a omului. Amestecul, în psihologia omului contemporan, a unei ardori pasionate cu o încordare disperată şi un ethos mesianic îmi trezeşte o nemărginită admiraţie. Ar fi o mare greşeală să se vorbească de dezabuzare sau de un scepticism comod.

Oare toată pasiunea nebună din noi nu este atât de puternică încât, în culmea celei mai groaznice deznădejdi, să ne avânte în conştiinţa propriei noastre misiuni? Cu toţii am negat prea multe lucruri pentru a putea fi numai sceptici. Numai acei oameni pot fi creatori care sunt arşi de o pasiune atât de intensă, încât au senzaţia că mor.

Îndoiala simplă, oricât de durabilă ar fi, este sterilă,

aproximativă şi inutilă, precum steril, aproximativ şi inutil este orice spirit critic, izvorât fatal din îndoială. Să ne bucurăm toţi cei care suntem prea încordaţi pentru a fi lucizi şi prea debordanţi pentru a fi comozi. Întreg eroismul nostru pornit dintr-o zăpăceală dinamică, dintr-o frenezie oarbă şi apocaliptică, dintr-un elan tumultuos şi din văpăi irezistibile, să realizeze ceea ce impotenţa raţională, spiritul critic, scepticismul şi toate îndoielile acestei lumi nici n-au putut bănui.

Viaţa nu e un spectacol şi nici un joc. În lumea în care unii mor fără să fi cunoscut victoria, în care unii se sacrifică din disperare, iar alţii urcă din iubire toată scara renunţărilor, în această lume în care nedreptăţile sunt eterne şi imanente în suferinţele arzătoare şi infinite, mai putem zâmbi şi ne mai putem juca, mai avem dreptul să facem numai consideraţii? Nu-ţi vine mai bine să renunţi la cărţile ce le citeşti sau la cărţile pe care le scrii, la toate ideile de bibliotecă şi la toate voluptăţile muzicale, la gânduri, la femei şi la visuri, pentru a te înregimenta într-o cruciadă împotriva tuturor nedreptăţilor umane, împotriva a tot ce a rezultat din obrăznicia şi megalomania omului, împotriva a tot ceea ce nu e puritate, dezinteresare şi eroism? Căci m-a apucat o pasiune nebună pentru tot ce e pur şi nefalsificat, în lumea asta de indivizi acri, sceptici, murdari, incapabili de sacrificii.

Să plecăm, fraţilor, într-o cruciadă teribilă şi avântată, împotriva putregaiului uman, împotriva tuturor idealurilor moarte care ne înăbuşă elanurile noastre şi împotriva tuturor formelor care ne apasă misiunea noastră. Am disperat prea mult pentru a nu ne consuma în flăcările unei credinţe. Şi dacă credinţa noastră n-ar fi decât avântul nostru exaltat, de abandonare în viaţă şi moarte cu egală pasiune, dacă n-ar fi decât o barbarie de oameni inculţi sau de oameni distinşi de cultură, nu este ea totuşi o credinţă, prin care obscurităţile fiinţei noastre devin tot atât de creatoare ca şi luminile noastre? De ce să nu fim mândri de frenezia noastră, de apocalipsul nostru intern, de pornirea noastră pasionată, de ardoarea noastră eroică? De ce să nu ne bucurăm când văpăile dorinţii noastre de sacrificiu învinge tristeţile, bolile sau măruntele noastre resemnări? Renunţări, da! Dar nu resemnări. Cine renunţă înseamnă că are prea mult de dat; cine se resemnează n-are nici măcar ce primi!

Vremea, anul VII, nr. 321, 14 ian. 1934, p. 1.

MELANCOLII BAVAREZE

I

În fiecare zi am impresia că bavarezii trebuie să moară de prea multă sănătate. Graşi, satisfăcuţi, cu privirea neinteresantă, dilataţi de bere şi bonomi, ei îţi oferă imaginea unei fericiri plate şi zadarnice, a unui echilibru şi a unei normalităţi ruşinoase. Te întrebi înmărmurit ce-l poate atrage pe acest cetăţean mulţumit să asculte, dacă nu în fiecare zi, în tot cazul în fiecare săptămână, muzica lui Wagner sau Beethoven? N-am reuşit să înţeleg pasiunea muzicală la oameni atât de mediocri ca stil de viaţă, la aceşti oameni care pot dormi liniştiţi după ce-au ascultat o simfonie de Beethoven. Privirea lor calmă şi placiditatea oferă un contrast ofensator cu dinamismul halucinant şi torenţial al muzicii germane, a cărei adâncime nu se datorează puţin unei invazii sonore, unei irupţii iraţionale de sonorităţi, în faţa cărora însăşi plenitudinea ta lăuntrică se dezvăluie ca un vid. Profunzimea muzicii beethoveniene se manifestă în acest fenomen al revelaţiei nulităţii noastre. Cine nu s-a simţit nul, vid sau aproximativ faţă de frenezia beethovenianã, n-a înţeles nimic din această muzică, pe care ar trebui s-o distrugem, pentru a mai a\ca drept la orgoliu, precum ar trebui să distrugem romanele lui Dostoievski pentru ca să mai putem vorbi de suferinţă, nefericire şi dramă.

Şi apoi femeia bavareză! În medie, o expresie elementară, lipsită de nuanţă, reţinută, uneori libertină; dar din frigiditate, iar nu din pasiune. O sănătate ofensatoare în nediferenţierea ei. Proust vorbeşte în repetate rânduri despre frumoşii ochi melancolici ai bavarezelor. Aceasta e adevărat numai pentru câteva excepţii, a [le] căror distincţii compensează şi reabilitează oarecum adorarea celorlalte.

Nu ştiu dacă sunteţi sensibili la acel gen de frumuseţe, în care paloarea exprimă un amestec de naivitate, de transcendenţă şi de puritate. Există un adevărat farmec planant în această paloare ce nu e un fruct al viciului, ci al unei degajări

instinctive de lucruri, care îţi inspiră un sentiment cu totul nemodern. Privirea se adaptează perfect indefinitului acestei palori. Suntem cu toţii obişnuiţi cu o expresivitate directă, accesibilă şi imediată, pentru ca vagul acestei potriviri să nu se atragă, indiferent dacă exprimă o adâncime sau nu. O singură clipire a ochilor descrie curbe imateriale şi dezvoltă o atmosferă de ondulaţie imprecisă, de legănare aeriană, destrămând dorinţa în nostalgii şi irezistibilul instinctului într-un tremur muzical, într-o vibraţie subtilă.

Melancolică este această privire, care cuprinde în vagul ei tot şi nimic şi a cărei indefinită expresivitate creează în jurul ei o atmosferă de regret sau de nemodernitate.

Noi, modernii, nu mai ştim să privim: avem cu toţii ochi de negustori. Privire inteligentă, calculată, cu obiective precise. Dar numai acei ochi mai pot fi interesanţi care privesc spre *altceva.* Poate fi interesantă o privire mistică, muzicală, erotică. În pietate, în melancolie, în extaz, nu ţintim obiecte şi nu vizăm idei, ci trăim dispoziţii şi lumi.

Cineva a făcut odată această observaţie remarcabilă: ceea ce numeşte lumea de astăzi o privire pierdută şi absentă este în realitate privirea cea autentică şi suntem noi cu adevărat numai în aceste clipe. Şi rarele exemplare bavareze de care vorbesc se realizează esenţial în acest vag. Recunosc că aceşti ochi nu ard şi nu sclipesc; dar melancolia germanică – gândiţi-vă la gravura celebră a lui Dürer – este sublimată până la transcendenţă, are un caracter angelic. În deosebire de melancolia rusă, arabă sau argentină, animată de focuri lăuntrice, arzătoare şi exaltată, chinuită de gândul vremelniciei şi incapabilă să se purifice.

Când spun melancolie germanică, mă gândesc nu la poporul german, care e prea pozitiv pentru a fi melancolic, ci la cei câţiva seduşi de demonul muzical şi la aceste frumuseţi bavareze. Nemţii au o înţelegere mai mare pentru stările care pretind monumentalul (d. ex. sublimul sau tragicul), decât pentru melancolie, care pretinde fineţe. O brutalitate rafinată puţin este de o mie de ori mai aproape de o înţelegere a sublimului sau a tragicului, decât o sensibilitate fină şi cultivată. Francezii n-au înţeles niciodată romantica germană, cu cele două mari probleme ale ei – infinitate şi moarte – fiindcă francezii sunt insensibili la aceste probleme, a căror adâncime şi complexitate implică un adevărat sentiment acultural al vieţii.

II

Nu este numai o caracteristică a peisagiului bavarez, ci în genere a celui german, de a fi închis, de a realiza o intimitate solemnă şi uneori – paradoxal – distantă. Un verde pronunţat, în câmpii care se mărginesc de păduri totdeauna înainte de a-ţi putea da o sugestie de infinit. O senzaţie de neprielnicie şi de tristeţe închisă te domină, amintindu-ţi de atmosfera acelor biserici catolice în care splendoarea şi strălucirea nu fac decât să ne ilustreze solemn nimicul existenţii noastre, iar expresia de pietate din faţa atâtor sfinţi şi îngeri nu este decât regretul sau amintirea vremelniciei în extazul veşniciei.

Un mare critic de artă, evreu, s-a convertit la catolicism după ce a cunoscut peisajul bavarez. Există cu adevărat ceva catolic în acest peisaj. O discreţie calculată ce te obligă să-ţi stăpâneşti nervii în faţa marilor probleme şi o mediocritate în viziuni îţi inspiră o melancolie difuză, necreatoare şi neînaripată. Dacă în pietate există o notă de melancolie, apoi aceea este caracteristică pentru acest peisaj. În faţa acestui fel de peisaj nu simţi nevoia unei devieri, a unui strigăt, nu te chinuie o dorinţă de exces.

Nici nemţii nu iubesc deosebit peisajul german. Sau când îl iubesc, se gândesc la pictura germană, pe care în latura peisagistă este imposibil s-o iubesc. Nu înţeleg cum se găsesc oameni care se extaziază în faţa lui Hans von Marées, Uhde sau Thoma. Pictura germană a creat în latura portretistică, s-a adâncit în diferenţierea expresiilor individuale şi în reprezentarea momentelor dramatice ale vieţii. Dürer, Holbein, Grünewald şi Baldimg sunt mari artişti prin reprezentarea individualului şi dramaticului în existenţa umană, iar nu prin vreo viziune a naturii. Şcoala romantică germană, care în pictură a pus un accent deosebit pe peisaj, este mult mai inesenţială, în evoluţia artei germane, decât se crede. În genere vorbind, nemţii nu ocupă în evoluţia artelor plastice un rol proeminent, deoarece un popor eminamente muzical nu se poate realiza în forma plastică de expresie. Cu cât eşti mai dotat în muzică, cu atât artele plastice îţi sunt mai streine. Nemţii au exprimat în muzică mai bine sentimentul naturii decât în arta peisajului. Pentru mine *Pastorala* lui Beethoven este mai mult în

acest sens decât toată arta germană a peisajului.

III

Nu-mi voi ierta niciodată că pe malurile lacului Stanberg, în apropiere de München, unde regele Ludovic al II-lea al Bavariei, cel mai interesant şi mai trist din toţi regii care au existat vreodată, s-a sinucis, din decepţii, amărăciuni şi poate demenţă – nu-mi voi ierta niciodată că în locuri atât de triste, unde s-a consumat o adevărată tragedie istorică, am putut să mă pierd în fericiri simple sau să mă exalt în melancolii amoroase. Este de necrezut cum în locurile care ne-ar obliga la cea mai severă solemnitate, în locurile unde ar trebui să fim esenţiali până la extaz, suntem invadaţi de dorinţe imediate, suntem furaţi în uitări, trădăm marile viziuni şi ne trădăm pe noi înşine. Dacă mi-ar fi profetizat cineva că la locul unde şi-a luat viaţa cel mai ciudat dintre toţi regii, un zâmbet de femeie mi-ar converti vibraţia internă înspre plăcute deşertăciuni cruţând drama acelui rege pe care l-am iubit atâta în adolescenţă, pe acea persoană aş fi distrus-o, ca o răzbunare pentru cea mai mare ofensă. Am înţeles acum că fericirea n-o putem cuceri decât prin renunţarea la a fi esenţiali. Nefericirea este un păcat împotriva vieţii, dar ea este condiţia adâncimi noastre. Destrămaţi în plăcute şi dulci melancolii amoroase, ca-ntr-o lume de mângăietoare uitări, oamenii îşi fac datoria faţă de viaţa lor, dar nu faţă de sâmburele vieţii lor. Nu poţi fi fericit decât neglijându-ţi destinul tău. Avem destin numai în conştiinţa nefericirii noastre.

Cu toţii am avea datoria să fim fericiţi. Dar funt oameni pentru care fericirea este doar golul în nefericirea lor.

Şi aceştia n-au altceva de făcut decât să dispreţuiască fericirea şi să iubească nefericirea, pentru ca să nu-i înăbuşe regretele.

München, mai 1934.

Vremea, anul VII, nr. 341, 10 iun. 1934, p. 2.

SPRE O ALTĂ MORALĂ SEXUALĂ

N-aş scrie niciodată aceste rânduri dacă n-aş simţi ca o otravă atmosfera de ipocrizie şi de fadoare care învăluie tot ceea ce e problemă sexuală la noi, dacă nu m-ar răzvrăti spiritul în care este crescută o generaţie blenoragică şi democratică. Uitând un moment categoria de semiintelectuali, care scriu recenzii şi se cred critici, trecând peste suficienţa tuturor nulităţilor care îşi maschează deficienţa prin paradox şi scuipând pe toată acea lepră de polemişti inculţi şi murdari, să ne întoarcem spre dezastrul moral al unei tinerimi, căzută victimă a unui sistem stupid de educaţie şi a unei educaţii numită „modernă", pentru a nu i se spune criminală.

Gândiţi-vă la educaţia sexuală a tânărului din România, gândiţi-vă la modul în care el se împărtăşeşte de intimităţile cele mai esenţiale ale vieţii, pentru ca să înţelegeţi ce simbol sinistru este bordelul în viaţa acestuia. Veţi înţelege de ce la noi tânărul este un ins interior distrus, incapabil de orice gen de naivitate, lucid, de o luciditate asasină, cu distanţă de viaţă, mărită de tot ce e incomensurabil în vulgaritate. Iniţierea în actele esenţiale şi supreme capătă astfel un caracter de vid moral şi de dezvirginare afectivă Nu cred să existe o a doua ţară în Europa, unde sexualitatea să fie în aşa măsură deposedată de un nimb afectiv, de un complex emoţional şi de o spontaneitate naivă. În toate sensurile, misterul este iremediabil deflorat.

Se înţelege atunci de ce, cunoscând tinerimea germani, eşti obligat, în faţa unui contrast izbitor, şi fulgeri împotriva spiritului tinerimii noastre. Cu toate că Germania a trăit după război toate valurile de perversiune şi a îndurat, în homosexualitate, cea mai mare criză a masculinităţii, n-am întâlnit nicăiri un stil de viaţă sexuală mai purificat, mai impregnat de naturaleţe şi de naivitate. Este nesfârşit entuziasmul meu pentru sistemul prieteniei între bărbat şi femeie, care scuteşte pe orice german de experienţa sinistră a bordelului, de această întâie revelaţie infectă a vieţii. Orice german, de orice vârstă, este copil faţă de orice adolescent român. Nu există maturitatea de oameni dezabuzaţi, care caracterizează adolescentul român, pentru care singurul eveniment în viaţă este blenoragia, corespondentul organic al şmecheriei, nu există această violare a vieţii de iluziile care-i îmbracă nimicul. O ţară serioasă salvează misterele şi nu compromite locurile în care iraţionalul

vieţii devine substanţă. Dar e îngrozitor să trăieşti într-o lume golită de inexprimabil, anulată în tainele sale, pângărită în esenţa ei.

Nu voi înceta niciodată să-mi arunc blestemul împotriva imensei pângăriri care a instalat în bordel sanctuarul de iniţiere a unei tinerimi în tainele vieţii. Mi-e scârbă de această tinerime blenoragică, şmecheră şi inteligentă, subţire, cu faţa palidă şi cu mustăcioară, mi-e scârbă de o tinerime care nu face din camaraderie un ideal, dintr-o convergenţă fanatică – o misiune şi care, în locul unei vieţi private, ar aranja mai bine marşuri şi şi-ar anula o conştiinţă critică şi inutilă într-un flux de viaţă ce o depăşeşte. Mi-e scârbă de o întreagă tinerime franţuzită, fină, subtilă, care când e modernă e impotentă, iar când e tradiţionalistă e lipsită de mesianism. Mi-e scârbă de tot ceea ce nu-i fanatism în această tinerime, de tot ceea ce nu-i viziune de viitor, de tot ceea ce nu-i voinţă de afirmare imperialistă şi sacrificiu nelimitat. Aş vrea o vibraţie absurd de intensă, fenomenală în amplitudinea ei, irezistibilă în capacitatea ei de cucerire, o vibraţie ce ar fi profeţie, avânt orb, tremurător şi pasiune mortală. Va trebui să i se dea acestei tinerimi o grozavă lecţie de energie, pentru ca, adusă la un înalt nivel de viaţă, să răscumpere printr-o mare tensiune toată vulgaritatea ei organică.

Că nicăiri ca în sexualitate vulgaritatea n-a luat o dimensiune mai mare, că nicăiri balcanismul nu este mai hidos, aceasta este evident pentru cine înţelege procesul prin care tot ce e intimitate esenţială se converteşte în aspect murdar, din moment ce e privat de mister. A vorbi de o morală sexuală înseamnă a atribui sexualităţii nimbul erotic, transfigurarea afectivă, nicidecum a concepe o limitare a excesului sau a respecta prejudecata condamnabilă a virginităţii. Iar împotriva oricărui gen de normativism, împotriva oricărei transcendenţe a normelor, o imanenţă a actului de viaţă să învingă dualitatea chinuitoare morală – viaţă. Nimic mai contradictoriu decât „morala sexuală”, atunci când morala este determinată ca un sistem de valori, cristalizate autonom de viaţă, când prin morală ne închidem într-o sumă de valori *alături* de viaţă. Vitalismul să fie viziunea care să elibereze sexualitatea de anchilozele atâtor non-*valori*. În locul unei conştiinţe reflectate, lucide, critice şi paralizante, să afirmăm primatul actului de viaţă, adică să

învăţăm a face din gând o umbră ştearsă a vieţii. Să ne trăim destinul în *mistica surselor vitale.* Un iraţionalism temperamental, liric şi fecund să ne reveleze rădăcinile vieţii, unde aceasta n-a fost infectată de o întreagă lume derivată a valorilor. Mistica surselor vitale, adică prinderea extatică a dialecticii interioare a vieţii, anularea conştiinţii în demonia Erosului.

Să nu avem cuvinte în a dispreţui pe toţi adversarii misticii vitaliste, să fim orbi în a urî pe apologiştii putrezi ai unui intelectualism perimat. Nimic să nu ne oprească în admiraţia noastră pentru un cult al vieţii nereflectate, pentru izvoarele de viaţă, precum nimic să nu ne reţină în pietatea pentru sursele virginale de existenţă, pentru fluidităţile naive ce topesc viaţa într-o curgere iraţională. Tot ce este *derivat* să plasăm la periferia elanului nostru, tot ce este limită s-o declarăm oboseală şi să ne uităm de gândurile noastre în propriile extazuri. Şi dacă unii au vorbit de revelaţiunile metafizice ale sexualităţii, să nu uităm ceea ce este extatic în sexualitate, să nu uităm ceea ce în ea ne face adânci şi iresponsabili.

Primatul tuturor actelor de viaţă ce se rezolvă şi se topesc în extaz să ne fie o obsesie permanentă şi să uităm, confuzi de atâta ardoare, toată lumea aceasta de scheme şi de forme.

Ce puritate de viaţă sufletească să aştepţi de la o tinerime care e silită, din cauza atâtor şi atâtor prejudecăţi sociale, să trăiască în umbra bordelelor? Cu toate că la noi femeia joacă un rol mult mai important în viaţa individului decât aiurea, unde veţi mai întâlni atâta dispreţ vulgar pentru femeie, atâtea comentarii intolerabile, atâtea discuţii inadmisibile despre acele clipe epileptice şi solemne? Nimeni nu se gândeşte ce catastrofală este atmosfera noastră de viaţă, nimeni nu înţelege bordelul moral ce pustieşte sufletul unui tineret. Fariseismul educaţiei sexuale şi prejudecata virginităţii au convertit imagina femeii de stradă în prototip, în forma originară şi necesară a femeii. Deşi sunt de acord că asupra femeii nu se poate gândi decât pesimist, mă înspăimântă, însă, în aşa măsură vulgaritatea de la noi, încât trebuie să mă refugiez în muzica lui Mozart.

Vremea, anul VII, nr. 3363, 11 nov. 1934, p. 3.

STILUL INTERIOR AL LUI LUCIAN BLAGA

Un filosof ungur a definit odată viaţa: *o anarhie a clarobscurului.* El se gândea, desigur, la proiecţia dezordonată de umbre şi lumini, la jocul inconsistent, exagerat până în dramă, care împiedică disocierea şi autonomia, pentru a amesteca elementele distincte ale firii într-o ciudată confuzie.

De ce-mi revine în minte această neliniştitoare definire a vieţii atunci când mă gândesc la Lucian Blaga, privit în realizarea lui totală? Oare fiindcă în el anarhia din straturile adânci de existenţă şi-a găsit o expresie corespunzătoare sau fiindcă această tulburare a reuşit să se limpezească? Ne trezeşte el imaginea unei frenezii de umbre şi lumini sau, dimpotrivă, a unei clarităţi în furtună? Ţine de caracterul vieţii această oscilaţie, această continuă pendulare, care face din lumină şi umbră, limite reciproce. Vieţuim în clarobscur, adică în condiţia *naturală* a tragediei. Ne putem transfigura, fie intensificând la paroxism tensiunea inclusă organic în clarobscur, exploatând până la nebunie virtualităţile dramatice ale acestui dualism, fie înseninându-ne, luând *formă* în confuzie, domolind furtuna printr-o auto-limitare. Celelalte soluţii aparţin mediocrităţii.

Stilul interior al lui Lucian Blaga este caracterizat de o *seninătate în clarobscur.* Aceasta este cheia pentru om şi operă. Cu ea deschidem ascunsele încăperi ale sufletului şi descoperim sub linişte teama, sub formă nesfârşirea, sub claritate misterul. Să nu se creadă că la Blaga: liniştea, forma, claritatea sunt simple aparenţe. Adevărul este că aceste „aparenţe” ţin de stilul său interior, îl individualizează şi-l configurează specific. Sunt oameni care au timiditatea propriilor lor adâncimi şi care trebuie să-şi îmbrace răscolirile din sâmburele fiinţei lor, să le rotunjească, dar să nu le mascheze. Blaga face parte din categoria acestora. Liniştea, forma, claritatea nu sunt voite, intenţionat căutate, ci izvorăsc din logica unui fel de a fi. Aceste „aparenţe” îi sunt constitutive. De aici derivă această notă atât de importantă pentru înţelegerea lui Blaga: convertirea *muzicalului în plastic* sau, cu alte cuvinte, a infinitului în formă. Tot ceea ce este fluiditate insesizabilă, curgere nesfârşită, pornire spre destrămare şi ispitire de abis, tot ceea ce e planant

şi irezistibil se conturează în formă, se cristalizează în planuri şi limite. Muzicalul din noi este marea noastră tentaţie; căci muzica ne face iresponsabili. (De aici esenţa ei demonică.) Convertirea muzicalului în plastic explică de ce la întâia lectură a operei lui Blaga ai impresia unei maniere *indirecte* de a simţi şi gândi, pentru ce îţi sugerează imaginea unui contact *derivat* cu realul. De fapt, procesul de elaborare este mai mare şi reacţiunea mai controlată, în deosebire de comportările unui suflet muzical, care vibrează imediat şi exploziv la provocările din afară. Un suflet muzical prinde realul într-o vibraţie nemijlocită; extazul sufletelor muzicale este un extaz pur. Ceea ce nu este muzical în sufletul lui Blaga explică de ce acesta a ajuns numai la o extazie intelectuală, explică raţionalismul din viziunea sa extatică, precum şi modul deductiv de a considera misterul, fără să contestăm că întreaga filosofie a misterului n-ar fi plecând dintr-o experienţă intimă a acestuia.

Prinderea infinitului în formă, adică modul în care un gânditor de teme romantice nu e romantic... Lumea formelor joacă un rol mult mai mare în viziunea sa decât pare. Elementul constructiv simplifică elanul, descărnează pornirea irezistibilă şi cuceritoare şi împrumută o admirabilă alură ascetică în faţa ultimelor probleme.

Lucian Blaga n-ar fi ajuns la problema cunoaşterii extatice dacă n-ar fi avut experienţa intimă a misterului. Intensitatea extazului creşte cu amploarea misterului. Imposibilitatea de a face misterul reductibil şi de a-l converti în non-mister este un caracter central al acestei gândiri care revelează lumea sub unghiul misterului, adică a ceea ce nu poate fi revelat. Forţei devitalizante a spiritului, activităţii pustiitoare a intelectului, aşa cum ni le descoperă vitalismul unui Klages, care susţine în formă extremă dualismul viaţă-spirit, menţinând aceşti doi termeni în cea mai categorică ireductibilitate, Blaga opune incapacitatea intelectului de a converti în non-mister misterul. Obiecţia aceasta este destul de interesantă, întrucât ea atacă vitalismul la el acasă şi cu elemente din propria lui perspectivă. Intelectul este izolat de propria lui incapacitate de dezvirginare metafizică. Prezenţa misterului în lume limitează acţiunea distructivă a intelectului şi demască iluziile logocentrismului.

Vitalismul descoperă misterul în esenţa însăşi a vieţii. Structura vitalului şi devenirea iraţională a conţinuturilor de

viaţă dispun de o zonă inaccesibilă înţelegerii noastre. Toată demonia naşterii şi distrugerii determină un complex de fenomene a căror pulsaţie o surprindem şi o bănuim doar într-o ritmică ascunsă a propriei noastre interiorităţi. Vitalismul implică în mod necesar iraţionalismul şi experienţa dionisiacă a lumii. Pentru Blaga, misterul nu rezidă în esenţa vieţii ca atare, ci undeva departe, în existenţa care cuprinde viaţa numai ca un *moment* al dialecticii sale. Heinrich Rickert, într-o critică severă a filosofiilor vitaliste, arată că vitalismul realizează o nejustificată absolutizare a unui singur aspect al firii, că ultimele probleme transcend câmpul de cuprindere al vieţii, astfel că o metafizică a vieţii n-ar fi decât o treaptă. Considerând analitic şi exterior, astfel de obiecţii sunt desigur valabile. Dar în această regiune de tangenţă cu misterul,. Apropierea de absolut ne este dată de afinităţi şi vibraţii de ordin cu totul iraţional. Revelaţia vieţii ca un absolut, ca un dat originar şi ireductibil, se face atât de direct şi atât de intim, că orice obiecţie raţională devine nerevelatoare. Chiar dacă viaţa n-ar fi decât un moment în dialectica existenţii, ea nu-mi pare mai puţin a fi acel moment, care ascunde mai mult mister. În materie se ascunde un mister redus şi degradat, iar în spirit, produs derivat şi tardiv al vieţii, misterul este un reflex îndepărtat al acesteia.

Cu problematica filosofiei vieţii, Lucian Blaga n-are afinităţi directe. Cu toate acestea, există în toată opera lui Blaga ceva din atmosfera acestui gen de probleme şi care ţine de o anumită viziune a începuturilor şi sfârşiturilor. În special poezia sa prezintă o astfel de solidaritate cu formele primare de viaţă şi o înţelegere atât de stranie pentru cele crepusculare, încât din contopirea lor reiese aceea stăruitoare impresie de seninătate în clarobscur. „În somn sângele meu ca un val se trage din mine înapoi înspre părinţi.” „Pe urmele mele coapte moartea îşi pune sărutul galben – si niciun cântec nu mă îndeamnă să fiu încă o dată.” „Lumea: străin zâmbind, vrăjit în mijlocul ei mă împlinesc cu mirare.”

Blaga nu este propriu-zis tradiţionalist, fiindcă nu are sentimentul *istoric* al devenirii unui neam, ci mai repede viziunea lui telurică, adică a datelor şi componentelor originare, a surselor iniţiale ale unui neam. Şi precum filosofia vieţii pleacă dintr-o mistică a surselor vitale, tot astfel anti-istorismul lui Blaga derivă dintr-o mistică a elementelor telurice şi sub-

istorice. Acel care a vorbit de revolta fondului nostru nelatin a precizat premisele unei autobiografii. Dacă în Eminescu a izbucnit elementul slav din sufletul moldovenesc, în Lucian Blaga a izbucnit nu mai puţin ceea ce e germanic în psihologia Ardealului. Ne gândim nu atât la o afinitate de sânge, cât la acel imponderabil care determină o conştiinţă să graviteze înspre esenţa unui neam sau unei rase. Cine nu s-a simţit, la lectura operei lui Blaga, rătăcitor prin nu ştiu ce oraş vechi german, în nopţi senine, cu stele reci şi imobile, cine nu s-a adunat în sine pe străzi înguste şi intemporale, într-o melancolic stăpânită şi o reverie concentrată, acela n-are o reprezentare adecvată, n-are schema şi substructura necesare unei înţelegeri mai adânci. Iubesc la Lucian Blaga contactul său viu cu realităţi moarte. Cred că nu mă înşel când afirm că dânsul *aude* lucrurile, nu le vede. Sentimentul unei prezenţe a totului se degajează în aşa măsură din poezia sa, încât te întrebi dacă lucrurile nu vorbesc. Rezonanţa intimă a firii se subtilizează într-o vibraţie universală. În opera filosofică, primele reacţiuni în faţa lumii şi-au găsit o transformare esenţială, o deplasare şi o derivare, aşa încât impresia paradoxală a unei *lumini rezistente* o interpune pe aceasta între revelarea extatică a misterului şi elaborarea derivată, intelectualizată. Lumea formelor îmbracă inexprimabilul unor mari intuiţii dintr-un fel de teamă de subiectivism, de exaltare, dintr-o frică de izolare în propria lui viziune. Dacă Lucian Blaga ar fi suferit mult, e sigur că metafizica lui ar fi devenit o mistică pură.

Ceea ce e ardelenesc în Lucian Blaga se manifestă în discreţia şi elanul conţinut, ce se degajează atât din om, cât şi din operă. Românul este în genere sceptic, temperamental şi ironic. Farmecul lui Lucian Blaga derivă dintr-o naivitate, acest dar admirabil, pe care-l întâlnim la intelectualii de aiurea, dar care lipseşte intelectualului român, dezabuzat fără problematică, sceptic fără nelinişte, ironic fără tragism, temperamental din excitabilitate, iar nu din vulcanism.

Lucian Blaga este întâiul ardelean care şi-a pus probleme în afară de domeniul practic şi militant al istoriei naţionale. Până la el, toţi au fost luptători. Modul lui de a gândi şi sensibilitatea lui particulară sunt desigur semnificative pentru spiritul în care Ardealul s-ar individualiza în România. Stilul interior al lui Blaga este o infirmare serioasă a pretinsului practicism şi pozitivism

ardelenesc. Acestea nu înseamnă ceva mai mult decât pasiunea tehnică şi constructivă pentru psihologia germanilor. Lucian Blaga este cea completă personalitate din România, deoarece s-a ridicat la acelaşi nivel pe toate planurile în care s-a realizat.

Încă o dată văd în anarhia clarobscurului o înseninare între lumini şi umbre şi o conştiinţă, trăind sub linişte teama, sub formă nesfârşirea şi sub claritate misterul.

Gândirea, anul XIII, nr. 8, dec. 1934, p. 334–836.

NECESITATEA RADICALISMULUI

Nu se naşte şi nu s-a născut niciodată fapta decât din pasiune. Calculul, echilibrul, prudenţa au fost, totdeauna, distante, obiective şi paralizante. Gândurile sunt o otravă, o piedică pentru elan, un obstacol al oricărei hotărâri. Nu se poate proceda la faptă fără o hotărâre fanatică, fără o ardoare bestială, fără un minimum de inconştienţă. Prins într-o meditaţie îndelungată, îţi dai seama că nu se poate face nimic, că nu e nimic de făcut şi că orice faptă e o ruşine. Din afara lucrurilor, totul e inutil, superfluu, ridicul. Distanţa şi singurătatea spulberă farmecul amăgirilor, tentaţia lucrurilor imediate, pasiunea pentru disparent. Dar fără amăgiri, fără lucruri imediate şi fără disparent, totul e searbăd, incolor şi inexpresiv.

Este îngrozitor să trăieşti între oameni. Dar ce rost are să trăieşti fără ei? Cine nu iubeşte oamenii şi în acelaşi timp nu simte o scârbă infinită pentru ei nu înţelege nimic din echivocul acestei existenţe. Şi peste acest echivoc de bază trebuie să treci pentru a lua o hotărâre, a te pronunţa categoric într-un sens, a merge pe o linie. Uneori mi-ar părea orice faptă, divină, dacă n-ar viza oamenii şi omenirea. Oamenii nu merită nicio faptă. Nu pot uita ce decepţie a însemnat, în pasiunea mea politică, revelaţia unui fapt uluitor de simplu, de o evidenţă zdrobitoare: limitarea politicului la uman, şi încă la o sferă îngustă a umanului. Politica nu vizează decât omul în ceea ce are el vulgar şi etern. Or, se poate să-ţi sacrifici existenţa pentru aşa puţin? Dar, în definitiv, în temele supra temporale nu se rezolvă mai mult. Omul, în orice sens, e pierdut.

Şi când ţi-ai dat seama că totul e nimic şi continui în mod

absurd a iubi viaţa, atunci trebuie să te hotărăşti pentru un gest, pentru o faptă, pentru acţiune. Căci este mai important a te distruge în frenezie, decât în neutralitate. Este aproape o imposibilitate a trăi neutru în mijlocul vieţii, a considera spectacular acest blestemat şi iubit pământ.

Nicio faptă nu se poate naşte din înţelegere şi cuprindere. Orice faptă este o violentare şi se naşte dintr-o limitare voită sau inconştientă de perspectivă. O pornire unilaterală este un resort indispensabil al oricărei acţiuni. Gândurile fără aderenţă organică nu dovedesc absolut nimic. Un gând ce nu devine gest este perfect inutil.

Va trebui scrisă odată o reabilitare a obsedaţilor. Sunt aşa de puţini oameni care au îndrăznit a trăi şi a muri pe un singur gând! A te adânci până acolo într-un gând, încât să te substitui realităţii pe care o gândeşti, ea să pălească în faţa ta şi tu să devii mai mult decât simbol. Un Kirilov înseamnă mult decât un gânditor fin, nuanţat, care planează iresponsabil deasupra ideilor. Zile şi nopţi să fii pierdut cu un gând şi pentru un gând, tristeţi şi bucurii, regrete şi aspiraţii. O idee vie trebuie să fie sângerândă, o cruciadă sau o catastrofă. Numai obsedaţii au răsturnat istoria: ceilalţi cârpesc şi completează.

Dintr-o obsesie se naşte gestul radical. Cum obsesia se sfredeleşte în suflet şi corp, gestul radical presupune existenţa noastră întreagă. Cu cât suntem mai totali şi cu cât epuizăm mai mult într-o participare, cu atât fapta noastră se apropie mai mult de radicalism.

O mişcare, de orice natură ar fi ea, nu se poate afirma în istorie dacă nu e străbătută de un radicalism. Şi când ne gândim în mare, cred că prin radicalism s-au diferenţiat popoarele mari faţă de cele mici şi neînsemnate. Popoarele şterse, cu ritmul lor lent şi cu respiraţia înăbuşită, nu cunosc nimic din respiraţia amplă şi din ritmul accelerat al popoarelor mari, ce plesnesc de radicalism. Un popor mare îşi are prejudecăţile lui eterne, care-l vitalizează şi pe care le vitalizează. Pluralismul politic al neamurilor nu dovedeşte nimic pentru un principiu ideal şi unic. Popoarele nu trăiesc pentru *adevăr,* ci pentru *un* adevăr al lor, care-şi derivă valabilitatea din vitalitate, iar vitalitatea şi-o verifică în radicalism. Popoarele şterse, care nu pot ajunge niciodată la universalitate, trebuie neapărat să sufere de o deficienţă internă, de o diminuare a vitalităţii, de un minus

biologic. Din ele însele nu pot da naştere unui fenomen propriu, încât oscilează tot timpul într-un diletantism searbăd. Radicalismul este antipodul adevărat al diletantismului.

Când se va obiecta că radicalismul, de orice fel, se bazează pe o viziune îngustă, va trebui să răspundem că istoria nu înaintează decât prin viziuni înguste. Numai un falş perspectivism istoric ne face să credem în structuri ample sau în totalităţi definitive. Chiar dacă vrem să denumim faptul istoric ca totalitate, aceasta este totdeauna o totalitate *individuală,* după caracterizarea justă a lui Troeltsch. Tot ce este istoric se realizează prin forme limitate şi înguste. Viziunea noastră retrospectivă amplifică şi dilată conturile unei epoci, îi atribuie alte dimensiuni şi chiar alt conţinut. Se afirmă atât de des că vedem Renaşterea mult mai simplificată decât era ea în realitate . Îmi vine de o mie de ori mai repede a crede că noi toţi o vedem mult mai complexă decât era şi aceasta din cauză că proiectăm în Renaştere tot ceea ce s-a născut, prin derivare tardivă, din ea. Tot ceea ce, în baroc sau în romantică, purcede din Renaştere, atribuim acesteia înseamnă oare că omul Renaşterii simţea în el toate consecvenţele atitudinii sale de viaţă, toate posibilităţile de realizare şi împlinire? Nu este mai probabil că el a rămas închis într-un cerc de valori extrem de limitat, adâncit în sâmburele acestor valori, dar nicidecum în ramificaţiile şi posibilităţile lor?

O epocă vie şi creatoare este închisă în sine, cu un orizont mărginit de intensitatea pasiunii care naşte forme noi de viaţă. Că o astfel de epocă poate să câştige totuşi un sens universal, le datoreşte unicităţii acelor valori. În istorie câştigă universalitatea numai unicul. Generalul moare.

Orice epocă mare cuprinde în sine o pornire înspre radicalism. Chiar epocile clasice sunt rotunjite în sine numai la suprafaţă, deoarece fondul din care răsar valorile clasice presupune o pasiune unică.

Pornirea spre radicalism, atât de caracteristică astăzi, este semnul unei vremi epocale. Cine este astăzi împotriva radicalismului, nu numai că n-a înţeles semnificaţia momentului actual, dar n-o va înţelege nici pe a celui de mâine.

Trebuiesc aruncaţi la periferia vieţii şi a societăţii toţi oamenii măsuraţi. Ce am mai putea aştepta oare de la astfel de oameni? Oameni *porniţi* au pornit totdeauna istoria din loc. Toţi

ceilalţi, în epocile de mediocritate ale omenirii, s-au complăcut în a corecta şi a micşora actele rezultate din ardoare, pasiune sau nebunie.

O ţară care nu cunoaşte radicalismul este o ruşine a istoriei, dacă nu a spiritului, iar un individ străin de radicalism este o ruşine pentru societate, dacă nu pentru om

Orice s-ar spune: radicalismul duce undeva. Dar unde duce spiritul ponderat şi cumpănit? Decât un echilibru mediocru şi steril, mai bine o catastrofă. Şi dintr-o catastrofă tot prin radicalism trebuie să ieşi.

Vremea, anul VIII, nr. 411, 27 oct. 1935, p. 3.

CREŞTINISMUL ŞI SCANDALUL CARE L-A ADUS ÎN LUME

Cu cât o realitate este mai substanţială şi o problemă mai chinuitoare, cu atât echivocul se adaptează la forma spiritului şi amplifică indeciziunea sentimentului până la irezolvabil. Toate problemele sunt prea mari. Şi nu sunt prea mari în ele însele, ci în zăpăceala şi încurcătura la care ele ne abandonează. Cred că s-ar putea rezolva problema existenţii lui Dumnezeu, dacă am avea curajul să-i suportăm existenţa. Dar cine are îndrăzneala să fie tot atât de obiectiv în negare, ca şi în afirmare? Cui îi poate fi egal că Dumnezeu există şi că Dumnezeu nu există?

Dacă fiecare am suporta o revelaţie individuală a Divinităţii, am fi pierduţi. De aş şti absolut sigur că există Dumnezeu, ce aş mai avea de făcut? Sentimentul modern al infinitului personal nu poate vedea în Dumnezeu decât suprema şi catastrofala limitare. Dar şi fără Dumnezeu, individul riscă să cadă victima propriei sale extensiuni, aşa încât, fugind de Dumnezeu şi căutându-l în acelaşi timp, echivocul se confundă cu acceptarea irezolvabilului. De ar trebui totuşi să mă pronunţ pentru una din tabere, aş înclina a crede că necredincioşii sunt mai câştigaţi. Ei nu mai pot spera că vor crede vreodată, mai pot aştepta ceva, pe când credincioşii sunt scoşi din circulaţie. Din momentul în care crezi în Dumnezeu, orice-ai face este prea puţin. Înţeleg foarte bine de ce unii mistici refuză total viaţa practică. Acţiunea este o ofensă adusă revelaţiei.

De ce n-aş mărturisi că n-am un sentiment mai precis despre creştinism, religia care i-a făcut lui Dumnezeu cea mai mare propagandă. Credinţa definitivă este un vot de blam acestei lumi, aşezate la interjecţia neantului cu Divinitatea. De această intersecţie n-aş vrea sa scap niciodată, fiindcă în ce direcţie aş lua-o, trebuie să plătesc un câştig printr-o pierdere. Lumea noastră este triumful dialecticii.

Dacă ar trebui a ascultăm de creştinism, *aici jos* totul este pierdut. Ce n-a făcut creştinismul pentru a ne compromite singurul *loc* în univers de care nu ne putem despărţi fără regret? Întreg *Noul testament* nu este decât un pamflet divin împotriva acestei lumi. Creştinismul ne priveşte prea de *sus.* (Orgoliu sau cer?) Şi noi suntem jos; dar nu atât de jos ca să nu putem răspunde la niciun glas ceresc...

A scos creştinismul pe oameni efectiv din lume? Adevărul este că el a pervertit simţul pentru lume, pentru imediatul căruia ne predă amăgirile. Plasându-mă pe punctul de vedere al lumii noastre, creştinismul este mai radical decât budismul, împotriva afirmaţiilor unanime. Budismul ne lichidează *aici* şi *oriunde.* Lumea noastră nu suferă nicio comparaţie umilitoare; ea nefiind, nimicul, nu poate constitui un plus. Sau recunoscând existenţii calitatea durerii, budismul ne-a reabilitat, atribuindu-ne un merit atât de mare. Creştinismul, din perspectiva oricărei alte lumi decât a noastră, poate fi considerat ca încurajant, dar nouă nu ne-a rezervat decât dispreţ. Ce este creştinismul, dacă nu consolarea ce ni se oferă în *cealaltă* lume? Aceasta n-ar fi aşa grav, dacă tot ceea ce facem *aici* n-ar fi valabil decât prin relaţia cu *dincolo*. Împărăţia cerurilor nu *succede* „sclaviei" noastre, ci ea este simultană. (Dacă n-ar fi decât *psihologic,* n-am fi totuşi mai puţin anulaţi.)

N-avem decât o formulă pentru lumea noastră: *pozitivismul amăgirilor.* Creştinismul este antipodul acestei formule.

Nu este uşor să fii creştin; În niciun caz nu poate fi *plăcut.* Trebuie să fie, însă, foarte greu să devii. Creştinii, probabil, se nasc, întocmai ca talentele.

Ceea ce îi reproşez eu creştinismului este excesiva lui „profunzime". El se scoboară prea adânc în lucrurile care ne dor şi după ce a înţeles totul nu se grăbeşte să ne facă vreo concesie, ci ne lasă în prada unui conflict amplu cât dimensiunile tragediei. Suntem totdeauna prea slabi pentru

împărăţia cerurilor şi prea tari pentru lumea amăgirilor.

În maximalismul creştin s-a născut ideea de păcat, cea mai originală şi mai ciudată din complexul ideilor creştine. Chiar dacă prefiguraţii se găsesc în celelalte religii şi nu este străină păgânismului, faptul de a fi creat lumii creştine o priză socială, unică, este suficient pentru a constitui un motiv de acuzare la un tribunal presupus al istoriei. Soren Kierkegaard, fără de care nu se mai poate gândi teologic, găsea în paradoxul existenţei lui Iisus un adevărat scandal, scandalul esenţial al creştinismului. Pentru lumea creştină, pentru toţi oamenii care au suferit şi s-au mântuit prin creştinism, păcatul şi conştiinţa lui dureroasă au fost o zguduire mai mare decât inexplicabilul existenţei lui Iisus. În *interiorul* creştinismului, Iisus poate părea un Dumnezeu pentru credinţă şi un dezastru logic pentru raţiune, în *exteriorul* creştinismului, adică în cadrul celor *făcuţi,* dar nu născuţi creştini, păcatul nu apare mai puţin ca o dramă, pe care nici moartea n-o soluţionează. În iudaism, păcatul nu câştigase universalitatea pe care creştinismul i-a atribuit-o atât calitativ, cât şi cantitativ.

Păcatul este condamnarea metafizică a omului. El este pierdut în esenţa sa; care nu este determinată decât de acel plus pe care l-a adăugat istoria şi căderea. Ca animal el nu e condamnat, ci numai ca spirit; astfel e condamnat în specificul şi esenţialul său. Înseamnă oare că prăbuşirea omului nu angajează şi viaţa în genere? Păcatul omului nu afectează şi viaţa? Păcatul uman n-a compromis viaţa? Universalitatea calitativă a păcatului chiar aceasta semnifică. Divinitatea a împuşcat peste ţintă drama păcatului.

Misiunea creştinismului trebuia să fi fost înăbuşirea, prin toate mijloacele, a *conştiinţii* păcatului. Nouă ne mai rămânea distrugerea lui definitivă printr-o adevărată revoluţie antropologică.

Creştinismul a scos la suprafaţă şi a valorificat toate germenele şi neliniştile care preced conştiinţa păcatului. Câţi oameni nu s-au prăbuşit în decursul secolelor sub povara insuportabilă a păcatului? Toate elementele de dramă din om s-au revărsat în marea acestui blestem. Fără conştiinţa păcatului, omul trăia o dramă obscură şi nu se mai chinuia lucid de ireparabilul vinii de a fi.

Păcatul este un atentat la lumea noastră a amăgirilor. Din

perspectiva acestei lumi şi a amăgirilor ei, mântuirea de păcat prin mântuirea de lume nu poate fi decât o pierdere, ce ne face să urâm atât păcatul, cât şi locul spre care ne-ar duce negaţia lui religioasă. Dacă negaţia păcatului presupune negaţia lumii noastre, vom găsi noi mijlocul să ne strecurăm pe lângă păcat, cum s-au strecurat îngerii lângă Adam.

Karl Barth, teolog de o înfricoşătoare intransigenţă cu *noi*, ne esenţializează în păcat, afirmând în a sa *Roemer-brief :* „Păcatul este greutatea specifică a naturii umane". Pentru cine nu suferă de fascinaţia cerului, teologia dialectică nu poate oferi decât ştreangul.

Creştinismul n-a menajat deloc omul. Mila, sentiment creştin, mă face să-l apăr de atacurile creştinismului. Atât timp cât omul va mai fi hărţuit de ideea şi de conştiinţa obsedantă a păcatului, rămâne o fiinţă condamnată. Sentimentul păcatului este cel mai blestemat dintre sentimentele profunde. Creştinismul nu trebuie să ne facă mai nefericiţi, ca în schimb să ne dea mai multe iluzii într-o cădere mai mare. Nu e plăcut să fii creştin.

Obiecţiile pe care Nietzsche şi Rozanov le-au făcut creştinismului nu sunt atât de interesante în ele înşile, cât în drama sufletească din care s-au născut. Nietzsche şi Rozanov au fost duşmani ai creştinismului din motive religioase; cine combate creştinismul fără să aibă afinităţi cu el nu merită a fi luat în seamă. Bertram a arătat cât este Nietzsche de creştin, iar Rozanov este cel mai ciudat şi paradoxal filosof religios pe care l-a avut Rusia.

Nu se poate să-ţi fie creştinismul o decepţie, decât dacă ai aşteptat prea mult de la el şi ţi-a oferit prea puţin. Nietzsche şi Rozanov au fost existenţe turmentate de dramă. Atunci ce ar fi putut ei aştepta de la creştinism în afară de consolare? Dar ea n-a venit niciodată. Creştinismul nu poate mângâia suflete care aşteaptă mântuirea fără transcendenţă. Nietzsche şi Rozanov doreau mântuirea aici jos, extazul terestru. Creştinismul a făcut, însă, tot pentru a compromite extazul terestru; pentru totdeauna a zădărnicit posibilitatea unui sens imanent al extazului. Extazul creştin implică, lumea de dincolo, cealaltă. Neexistând un paradis terestru, nu poate exista niciun extaz terestru. Şi astfel suntem pierduţi prin creştinism, din prea marea decepţie ce ne-o provoacă. Nimeni nu va şti până unde a

adâncit creştinismul nefericirea. O religie a consolării care nu consolează, este al nu ştiu câtelea scandal uman sau divin al creştinismului.

Consolarea este un motiv esenţial religios. De aceea afirmam că Nietzsche şi Rozanov sunt anticreştini din motive religioase. Anticreştinismul teoreticienilor de stânga nu dovedeşte absolut nimic împotriva substanţei creştinismului, este, însă, infinit revelator pentru creştinismul în *istorie.* Refuzul creştinismului de către aceşti teoreticieni nu e interesant în *sine*; niciunul nu pare a fi cunoscut tragicul creştin pentru a fi suportat tragicul lichidării.

Cum noi nu putem învinge istoria, ne este imposibil a nu recunoaşte justeţea argumentelor teoreticienilor revoluţionari. Creştinismul a vrut să facă o revoluţie a omului şi n-a reuşit decât să-l condamne pe întreaga dimensiune a istoriei. Admiţând totuşi că el ar fi făcut o revoluţie morală, el n-a realizat corespondenţele politice şi economice, implicaţiile în alte sfere ale revoluţiei morale. Sclavagismul moral a dispărut; dar n-a dispărut pe plan economic şi politic. Sau gândiţi-vă la Revoluţia Franceză, care n-a tras concluziile economice ale spiritului politic introdus. Orice revoluţie este, prin esenţă, unilaterală. De aici derivă constatarea, inevitabil pesimistă, că nu se va putea face o revoluţie care să modifice totalitatea omului.

Sentimentul păcatului este cel mai puţin revoluţionar din câte se pot concepe. Fără istorie el nu există, deşi el este acela care anulează istoria. Toţi care iubim cât de puţin această lume trebuie să combatem acest blestem cu toate blestemele ce ni le oferă pământul.

Creştinismul a vorbit prea mult despre „spirit”. În nicio perioadă din istorie, el n-a fost mai acaparator. Dacă astăzi. El este compromis, nu trebuie să ne gândim numai la atacurile vitalismului, ci mai cu seamă la justificarea indirectă a mizeriei prin mirajul condiţiei paradisiace. Atâta vreme cât va mai exista un singur om sărac, va trebui să pronunţăm cuvântul „spirit” cu jenă şi cu remuşcare. Mizeria compromite spiritul, precum moartea idealismul.

Iisus a făcut o revoluţie cu oamenii de jos; el a voit să-i ducă, însă, prea sus. Şi în parte a reuşit, căci altcum nu se explică de ce oamenii au uitat să-i ceară pâinea cea de toate

zilele şi au apucat pe drumul nefiresc al spiritului. Iisus şi-a purtat aderenţii prea departe şi a păcătuit prin aceasta împotriva mediocrităţii genului uman. Oamenii n-au aşteptat niciodată mai mult decât revelaţia paradisului terestru. Iisus le-a oferit unul prea îndepărtat, reuşind numai să încerce rezistenţa umană într-o decepţie divină.

Vremea, anul VIII, nr. 418, Crăciun 1935, p. 5.

MIRCEA ELIADE ŞI DEZAMĂGIRILE SALE

N-am crezut niciodată că pentru a avea idei trebuie să faci parte din noua generaţie, dar mi-a părut de o evidenţă strivitoare că nu se pot cunoaşte paradoxele spiritului şi antinomiile vieţii, fără a participa la elanurile şi ratările ei. Câţi au avut fericirea ca să aibă o istorie, dar nu o *formă,* în decurs de câţiva ani? Şi câţi înţeleg metamorfoza ca unica formă, umbrind conţinuturile şi variabilitatea lor? Înţelege cineva destinul lui Mircea Eliade, care a epuizat toate problemele de după război, fără să rezolve una singură? Este o prostie să se vorbească de diletantism, la un om care a fost în toate problemele, care le-a trăit cel mai puţin anonim, pe care l-a costat mai mult instabilitatea unui moment istoric. Simt uneori o mare bucurie că Mircea Eliade n-a rămas la nicio credinţă, că, de la confesiunea lirică a debutului până la romanul obiectiv *Huliganii*, a lichidat o întreagă istorie personală, a lunecat fluid pe contradicţii şi l-a durut apoi amintirea acelor contradicţii. Lucrurile cele mai bune pe care le-a scris până acum vizează totdeauna incapacitatea unei afaceri durabile de conţinutele vieţii, de insuficienţa lor, de caracterul lor minor, spaima temporală, frica de a fi înghiţit de timp abandonându-te numai unei forme de viaţă. Obsesia mobilităţii a fost singura lui constantă. Tensiunea ca atare – nu un conţinut al acesteia – revine ca un motiv persistent în tot ce a scris. Nu o dată m-a înfuriat elanul său disponibil, frenezia sa receptivă, ospitalitatea sa ideologică. Mi se părea că spiritul n-are drept să facă niciun fel de concesie in afară de substanţa sa. S-au înrădăcinat odată anumite teme în spirit, el nu poate face decât o trădare aplicându-se altora. Omul este, însă, prea slab pentru a putea

rezista la obsesiuni. Şi dacă nu poate rezista, atunci nu-i mai rămâne decât să se compromită metodic, să se sfâşie treptat sau, în cazul cel mai bun, să se distrugă solemn. Mircea Eliade a înţeles acest lucru şi n-a fost deloc cruţător cu sine însuşi. Extrem de lucid – fără să fie corupt interior – şi-a dat seama că în viaţă e suficient să calci peste un adevăr, pentru ca la urmă să calci pe toate. Din moment ce totul nu merită să fie decât *trăit,* atunci să ne abandonăm totului cu un fel de extaz şi cu un fel de dispreţ. Toată teoria trăirii şi a experienţii n-are decât o singură presupoziţie: lipsa de substanţialitate a vieţii. Eroii romanelor lui Eliade (mă gândesc în special la *Huliganii*) sunt condamnaţi la o ratare interioară, chiar din excesiva sensibilitate pentru nesubstanţialitatea vieţii, iar ei fiind români, nu pot merge atât de departe încât să descopere substanţa într-o altă lume. Cine a înţeles că viaţa nu întrece condiţia amăgirilor, n-are decât două drumuri: sau devine *religios, pentru a se salva din lume,* sau *salvează lumea*, *distrugându-se pe sine.* Problema lui Petru Anicet, eroul prin care vorbeşte mai mult Eliade, este aceea a posibilităţii de salvare în lume, a învingerii timpului acceptând condiţia terestră. El se prăbuşeşte ca orice om lucid care vrea să accepte acest pământ...

Dintre oamenii cu preocupări religioase, puţini sunt aşa de puţin religioşi ca Eliade. Acesta a făcut totul ca să salveze această lume de aparenţe, a consumat un adevărat efort religios ca să scape lumea noastră, a acelora care ne mulţumim cu umbrele, de teama unei lumi divine. Nu este religios decât actul de refuz al acestei lumi. Nu este aici vorba de pesimism, ci de o anumită atitudine faţă de lua noastră. Pesimismul nu indică Idei o ieşire, pe când religia este o supremă soluţie. Dacă aş crede sigur în Dumnezeu, de orgoliu, n-aş mai sta cu nimeni de vorbă.

Nu există decât o tristeţe care poate duce undeva: tristeţea religioasă. Dacă Eliade, după câte experienţe interioare a consumat şi după câte *a văzut* în ordinea religioasă, ar fi cunoscut intensiv acest gen de tristeţe, ne-am fi putut mândri şi noi cu un sfânt-literat gen spaniol. El n-a vrut să renunţe cu nimic la această lume; de aici, frecvenţa tristeţii carnale, a sfâşierilor imediate, tipurile de femei care nu se pot realiza, ce abundă în romanele sale.

Pe Mircea Eliade nu pot să-l judec ca literat, fiindcă el este

mult mai mult decât atât şi fiindcă el nu se va putea realiza niciodată definitiv în literatură. În domeniul romanului obiectiv, mediul nediferenţiat de la noi nu va oferi niciodată substanţă pentru conflicte spirituale. Este de remarcat că acele pagini din *Huliganii* care exprimă o mare tensiune spirituală (mă gândesc la acele despre moarte, huliganism, necesitatea unui adevăr ultim) n-au o aderenţă directă la viaţa eroului, cu excepţia lui Anicet, care este un reflex românesc al lui Stavroghin. Şi această inaderenţă nu este un defect al artei de romancier a lui Eliade, ci ţine de motive care îl depăşesc. Vrând să facă psihologia tinerei generaţii, Eliade m-a lămurit de ce această generaţie este românească, prea românească. Niciun conflict spiritual nu generează o acţiune şi prin aceasta drama spirituală nu se integrează în viaţă. Un român, oricât ar fi de problematic, nu reuşeşte să asocieze neliniştea actelor vieţii. Drama este un plus uşor discernabil, care nu-i angajează existenţa. Din punct de vedere spiritual, nu este deloc greu a fi român. Mult trebuie să se fi luat Eliade cu eroii săi ca să le inspire câte o problemă, să le insufle o nelinişte, să-i salveze de la pornirea lor naturală înspre ratare. Dacă aş putea scrie un roman privind mediul de la noi, cred că ar trebui să veghez în fiecare moment să nu-mi scape personajul, să nu dezerteze din frică de acţiune, de risc, de consecinţe. În astfel de condiţii, a scrie un roman de tensiune mi se pare un gest etic şi un act patriotic.

Sunt convins că, dintre toate ţările Europei, procentul cel mai mare de rataţi îl dă România. Există o tendinţă de abandonare, de non-rezistenţă, de înţelepciune laşă, care favorizează totul în afară de tragedie. Dacă aiurea eroul se defineşte prin opoziţie cu lumea, la noi eroismul nu poate avea alt sens decât rezistenţa la ratare. Mi-e scârbă de toţi învinşii sorţii.

Noua generaţie este aşa precum o prezintă *Huliganii.* O cunosc foarte bine, pe această generaţie care a trăit o efervescenţă rară, care, însă, n-a dus la nimic. Unde este cealaltă România, întru cât a pregătit ea o transformare a mentalităţii şi a stabilit bazele unui profetism politic? Este cu totul interesant că la România de mâine lucrează oameni care n-au avut nicio legătură şi nicio afinitate cu problemele spirituale de acum vreo zece aui.

Nu cunosc în ţara asta oameni a căror prezenţă să fie o

fatalitate, care să răstoarne lumi în simţirea lor, care să trăiască imediatul, patetic. Viaţa n-are valoare decât pentru câteva momente ireversibile, pentru o nebunie în clipă, pentru ardori fascinante. Acele momente unice de care vorbea Dostoievski prin Kirilov, când simţi necesitatea unei transformări fizice pentru a putea suporta revelaţia interioară, când transfigurarea cosmică se naşte paralel uneia interioare, mi se par singurele care ne mai pot lega de acest pământ.

Petru Manoliu mi-a spus odată: „În România se vor naşte cei mai trişti gânditori”. Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă, ci în sensul că ea of eră prea multe verificări tristeţii. Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-şi găsească o compensaţie în neliniştea câtorva. Cin? Asigură somnul ţării? Adânc trebuie să fie acest somn, din moment ce luciditatea unora este plătită atât de scump. România de abia acum se trezeşte din somnul materiei. Vestitorii trebuie să fie condamnaţi.

Înţeleg foarte bine de ce Petru Anicet se resemnează în singurătate, de ce nu se poate încălzi de pasiunile lumii moderne, de ce trebuie să se prăbuşească. Mircea Eliade are drept să fie mai trist decât noi, fiindcă, la urma urmelor, unii ne-am legat de suferinţă, alţii de naţionalism etc. El poartă, însă, India ca o ereditate cu plusul de ruine spirituale, reziduuri ale nesfârşitelor experienţe. Căci nu se poate să nu rămână goluri în urma substituţiei continui de forme şi conţinuturi. Mobilitatea spirituală nu poate duce decât la revelaţia vidului vieţii. Dacă nu te poţi opri la o formă de viaţă, înseamnă că nici celelalte nu vor oferi o valoare mai mare. În afară de acele momente unice, care definesc extazul, viaţa este o echivalenţă de acte, care trebuiesc consumate spre a evita oroarea şi spaima de a fi. Atâţia i-au făcut o obiecţie lui Eliade de a nu fi rămas în India. Ar trebui, dimpotrivă, să ne bucurăm de a fi acceptat să se compromită şi el aici cu noi, de a vedea în aceasta o renunţare mai mare decât în renunţarea contemplaţiei. Acceptarea istoriei mi se pare cel mai mare eroism. Pentru cine a avut o singură dată presimţirea veşniciei, vieţuirea în timp, cu fapte şi cu oameni, este o concesie pentru care nu există răsplată pe pământ.

Pagini literale, anul III, nr. 1, 15 ian. 1936, p. 49–51.

ÎNTRE OCCIDENTALISM ŞI AUTOHTONISM

De la 1800 încoace, nenumărate generaţii au trecut graniţele ţării, sub felurite auspicii şi zodii, spre a se asimila spiritualiceşte luminilor Occidentului. Acest contact a *însădit puternice metamorfozări sufleteşti şi a robit la crezul doctrinelor egalitare forţa creativă a acelor generaţii. Rodul acestor integrări în evoluţionismul* de *gândire apusean a fost realitatea culturală pe momente istorice, pe şcoli şi principii din mica Românie dinainte de război.*

Astăzi, ca şi ieri, suntem, prin forţa tradiţiei şi prin setea potenţialelor culturale, fascinaţi şi integraţi spiritualiceşte aceleiaşi civilizaţii apusene.

Urmărim, prin problema ce o punem, să vedem care sunt mărturisirile tinerilor cărturari coborâţi din *areopagul Sorbonei sau din forurile universităţilor străine şi integraţi mediului autohton.*

Nu înţeleg cum pot exista români care, petrecând mai multă vreme în străinătate, se folosesc atât de puţin de perspectivă şi-şi valorifică atât de puţin luciditatea, încât, odată reîntorşi, se văd siliţi a-şi înregistra planurile ca iluzii. Depărtarea de România mi-a descoperit într-o revelaţie deprimantă limitele imanente ale României. Am înţeles un lucru pe care-l bănuiam din ţară şi pe care reîntoarcerea mi l-a verificat zilnic; România are un spaţiu istoric foarte mărginit. Vreau să spun că, în esenţa noastră, suntem limitaţi, dacă nu condamnaţi, şi numai eventualitatea unei transfigurări istorice, miracolul unui salt – din păcate atât de puţin frecvent şi atât de străin istoriei – ne-ar putea salva. Eu cred în România, în ciuda lucidităţii, şi aştept miracolul unei alte Românii mai mult decât întâii creştini împărăţia ceruţilor.

Am cel mai mare dispreţ pentru acei care, odată reîntorşi din străinătate, miniaturalul vieţii noastre îi distruge, îi paralizează şi-i scoate din circulaţie. Ei trebuiau să ştie de mult că România nu reprezintă încă un destin spiritual şi că la noi orice om care nu gândeşte naţional şi politic este sortit ratării. E foarte interesant că în viaţa noastră culturală nu se menţin la suprafaţă decât cele câteva personalităţi care nu s-au falsificat,

fiindcă au priceput de mult că naţionalismul este singura respiraţie vitală în România. Căci la noi autonomia spirituală te aruncă pe linia moartă.

Aproape toţi românii pe care i-am cunoscut în străinătate mi-au făcut impresia unor rataţi. Dar ce să zic de toţi românii pe care i-am cunoscut în ţară, în decursul unei tinereţi, dacă nu a[i] unei vieţi? As vrea să mă înşel în reprezentarea mea, dar văd un convoi de nihilişti. Că un om se lichidează aşa de uşor în mediul nostru, se datoreşte indiscutabil nihilismului ordinar al acestuia. Ce să spui de o ţară în care distincţia se măsoară după neparticipare?! Unii atribuie nihilismul neproblematic, din sânge, care ne caracterizează pe toţi, haosului etnic, a cărui limpezire ne costă în virginitatea noastră morală. Eu vad însă în absenţa aproape totală de istorie, cauza esenţială a acestui nihilism curent. *Este nihilist un popor care n-are istorie.*

Dacă românii nu vor câştiga inocenţa participării la lucruri şi acea pietate nereflectată pentru fiinţă, ci vor continua a crede că trăiesc, când în realitate nu ştii de se târăsc sau plutesc. Inaderenţa la un suflu fecund iradiant de viaţă îmi pare a exprima sterilitatea şi inerţia sau, cum se zice, „înţelepciunea” poporului român.

Dacă m-ar asigura cineva că România, în viitor, nu va putea face decât să-şi rafineze imperfecţiile şi să le dea circulaţie universală, atunci mi-ar plăcea valabilă pentru întreg destinul acestei ţări, alternativa care mi se pune în România actuală: a *deveni budist* sau *om politic*; adică, a realiza neantul din profunzime sau din superficialitate.

România nu mi-a zădărnicit niciun plan pe care l-aş fi făcut în anii de studiu, fiindcă singurul plan care nu-mi pare o inspiraţie de moment sau un joc al timpului a fost acela al unei alte Românii şi pe care cine nu-l concepe n-are drept să aibă decepţii. Dar eu nu accept România actuală. Vreau să vorbesc despre singura mea speranţă...

Da şi nu, anul 1, nr. 2, 5 apr. 1936, p. 2.

NAŢIONALISMUL, INTERNAŢIONALISMUL, UNIVERSALISMUL

Formele spiritului pot fi interpretate fie ca valabilităţi categoriale, fie ca realizări istorice, după cum ne interesează determinarea ideală sau multiplicitatea empirică. Formalismul neagă orice semnificaţie varietăţii concrete; istoria nu dovedeşte nimic pentru o esenţă supra-temporală. Dimpotrivă, istorismul pleacă numai de la conţinuturi, adică de la temporalitate. Când Eugenio d'Ors studiază barocul ca o categorie, ca o constantă a spiritului, el elimină prin aceasta un *loc* istoric; *o* perioadă specifică şi unică a barocului. Wölfflin îi determinase elementele formale, dar le legase de un spaţiu istoric şi le încadrase într-o zonă temporală precisă. Pentru Eugenio d'Ors., nu mai e revelator de ştiut *când* apare barocul, deoarece identificarea lui este posibilă în aproape toate perioadele istorice. Să mai amintim de procedeele analoage la Spengler, Worringer sau Scheffler?

Universalismul şi internaţionalismul pot fi tălmăcite fie în sensul lor formal, fie prin momentele istorice în care au apărut. Pentru un spirit filosofic, împlinirile multiforme în devenire nu probează nimic. Dar pentru unul politic ele: sunt totul, aşa încât transcendenţa sau imanenţa opticei sunt hotărâtoare pentru inteligibilitatea problemei.

Germanii de astăzi, în dorinţa lor de a arăta că nu există incompatibilitate între naţional şi universal, citează cu insistenţă cazul lui Dostoievski, cel mai naţional şi cel mai universal spirit al Rusiei. Lucrurile nu sunt totuşi aşa de simple. Să ne gândim în ce fel fenomene subiective depăşesc cercul restrâns al unei interiorităţi nesemnificative. Întru cât faptul că sunt trist sau vesel poate să dovedească pentru tot ce nu e aparenţă individuală? Fluxul şi refluxul subiectivităţii nu ajung la nimic, dacă nu se ancorează în valori care o întrec.

Melancolia fără un sens cosmic este capriciu, iar deznădejdea fără implicaţii eroice este dementă. Numai întrucât stările noastre sufleteşti aruncă punţi spre alte lumi, numai întrucât îşi transcend condiţia psihologică, devin universale. Decât, universalitatea nu e accesibilă subiectivităţii decât prin exasperarea propriilor ei adâncimi. Când o lume subiectivă îşi cultivă limitele ei, de câte ori nu mai încape în ea însăşi, de atâtea ori aparţine *lumii.* Dostoievski nu e universal fiindcă a descris pe ruşi aşa cum sunt ei, ci fiindcă a prezentat sufletul rusesc în condiţii de limită, acolo unde specificul are caracter de

tipologie umană. Universalismul începe unde sfârşeşte „psihologia”. Raskolnikov sau Ivan Karamazov sunt posibili numai în Rusia; dar pentru ei Rusia este lumea. Ideea dostoievskiană a mântuirii prin poporul rus nu este decât concepţia că Rusia dezvoltată la maximum este identică ultimilor înălţimi omeneşti. Presupoziţia oricărui mesianism: umanitatea nu are un conţinut decât în intensitatea debordantă a unei idei naţionale, care încorporează simbolic mersul istoric. Precum stările sufleteşti au valoare numai ca simboluri, nu în ele înşile, tot aşa ideile naţionale. Toate naţionalismele care nu sunt colorate mesianic neglijează acest lucru. Ideea pentru care militează un popor nu este atunci decât o proiecţie netransfigurată a unui fond biologic. Naţionalismul teluric de-abia întrece marginile etnicului. Acuzaţiile aduse lui de apologiştii culturii universaliste sunt mai mult decât justificate.

Atitudinea lui Nietzsche faţă de Germania, dispreţul lui amestecat cu un orgoliu nemărturisit reprezintă o ambivalenţă explicabilă la un spirit iubitor de universalitate, dar aparţinând unei naţiuni cu destin protestatar. Ceea ce diferenţiază naţionalismul teluric de cel mesianic este că întâiul e un refuz permanent de a participa la valori în afară de cele închise în substratul lui biologic şi de aceea protestează împotriva a tot ce nu e el, dar nici nu încearcă să impună lumii stilul lui de viaţă, pe când ultimul este deschis şi orizontul lui se întinde până la limitele umanităţii. Rusia a fost totdeauna universalistă, în panslavism ca şi în bolşevism. Destinul Germaniei nu s-a întâlnit niciodată cu al umanităţii. Grandoarea nu i-a lipsit, ci elanul contagios. O monumentalitate verticală spre care priveşti înmărmurit, într-o fascinaţie rece.

În istorie nu contează decât valorile universale. Ele au circulaţie mare în timp şi spaţiu, dar legate de o intimitate psihologică. Prin aceasta se deosebesc de cele internaţionale. Lumea în care trăieşte Faust este valabilă în nu importă care punct al globului, dar ea constituie o valoare universală numai întru cât manifestăm o aderenţă intimă. Când ne-ar fi exterioară şi circulaţia ei ar avea un caracter de bun comun şi accesibil, ea ar fi o valoare internaţională. Degradarea valorilor universale duce la valorile internaţionale. Spiritul primeşte ceva din caracterul de echivalenţă, de serie şi de platitudine al mărfii. Internaţionalizarea converteşte totul în raporturi funcţionale. De

aici, posibilitatea noastră de a ne bucura de valori internaţionale fără să aderăm organic la ele. Degenerarea în exterioritate a spiritului face din internaţionalism un universalism cantitativ. Viciul Americei, incapacitatea ei structurală de a impune lumii o marcă spirituală pleacă din absenţa elementelor care alcătuiesc baza unei culturi universaliste. America *produce,* nu creează. Iată diferenţa între internaţionalism i universalism. America a lansat *bunuri,* mai mult decât valori. Ele circulă cât e globul şi eu toţii le acceptăm cu dispreţ.

O creaţie este simbolică şi revelatoare pentru cel ce scoate la lumină; creatorul este o prezenţă sensibilă pe care o lămurim şi o simţim în dosul operei. America sta goală şi anonimă sub vidul „creaţiei" sale. Ea reprezintă o ilustrare vădită a valorilor internaţionale, a lipsei de intensitate a spiritului, fără de care nu e posibil universalismul.

Există, însă, în evoluţia fiecărei culturi un stadiu universalist, precum există unul internaţionalist. Să ne gândim numai la ce înseamnă elanul spiritului în perioadele de înmugurire istorică şi în destinderile clasice. O expansiune fără limite tinde să înghită totul. Dar nu într-un ritm 1or-ţat, ci în setea infinită a spiritului. Toate epocile creatoare sunt universale. Eclectismul, care suplineşte creaţia prin sinteză, apare ca un fenomen de amurg. În umbrele crepusculare ale culturii se întinde internaţionalismul, stadiu de agonic istorică, de sterilitate spirituală. În orice punct spaţial o valoare oarecare are aceeaşi greutate şi semnificaţie ca în nu importă care altul. Nu se mai cere să aderi, fiindcă totul plecând din afară, totul trebuie să rămână în afară. În astfel de epoci apare „marxismul", fiindcă doctrina lui Marx are corespondenţe în toate finalurile de cultură.

Când spiritul îşi pierde conturul şi nu mai este secretul dinamic al culturii, se internaţionalizează. Şi atunci apare amploarea exterioară a epocilor alexandrine, bazate pe cuprindere extensivă. Mesianismului îi succede imperialismul. Culturile germinale, care se desfăşoară într-o devenire naivă, sunt anulate de o vastitate, care nu e decât un deşert al spiritului, căci ştiinţă, artă, religie se amestecă în excesul unei sinteze artificiale. Epocile alexandrine sunt interesante pentru fizionomia lor complexă, încurcată, pentru stilul lor colorat până la haos, pentru un sentiment de viaţă contradictoriu şi

întortocheat, în care ştii totul dintr-o viziune panoramică şi retrospectivă.

Internaţionalismul înseamnă dezmăţul spiritului şi falimentul culturii. Este greu, dacă nu imposibil, să ne debarasăm de un concept romantic al culturii. O prejudecată scumpă la care n-o să renunţăm aşa de uşor. „Visul spiritului absolut" de care vorbea Hegel este ca o ereditate şi „tiparul formal" al nostalgiilor noastre. O lume de circulaţie generală: şi exterioară, fadoarea peisajului internaţionalizat sunt de natură a ne plictisi instinctele.

Discrepanţa între naţionalism şi internaţionalism se bazează pe o antinomie antropologică fundamentală. Apetenţele vitale, orgoliul, militarismul, instinctul de dominare, dorinţa de a asimila cosmosul unei frenezii în imanenţă fac din naţionalism o expresiune şi un derivativ al energiei iraţionale a omului. De altă parte, pacifismul, dorinţa de înţelegere indiferentă, de comuniune abstractă, grandilocvenţa şi formele vide, oroarea de primordial se canalizează în internaţionalism. Universalismul reprezintă o formă intermediară şi este o derivare a originarului, o subtilizare a instinctului si, în fine, o spiritualizare a chtonismului. Este biologia care se înşeală pe ea însăşi din concesiune pentru spirit. Cum nu în toate epocile autoiluzionarea este egală, istoria ne prezintă un întreg sistem de alternanţe, care marchează fluctuaţiile universalismului. El nu este mai puţin o constantă a spiritului, deşi se trăieşte prefigurat în naţionalism şi degenerat în internaţionalism.

Vremea, anul X, nr. 486, 16 mai 1937, p. 3.

NIHILISM ŞI NATURĂ

Am început să mă îndoiesc de „viitorul" meu, când mi-am dat seama că nu mai pot trăi fără natură. Căci printre arbori şi flori te poţi război cu Dumnezeu, dar cu greu te-ar mai interesa un singur om. Nu că natura ar fi bursa mizantropiei, dar ea adânceşte în noi o scârbă de oameni pe care contactul cu ei o dezvoltă din copilărie şi se intensifică paralel lucidităţii. Şi când îţi dai seama de maturitatea dezgustului de oameni? Când poţi citi moraliştii francezi cu indiferenţa din faţa evidenţelor. Eşti

pierdut pentru istorie când un La Rochefoucauld sau un Chamfort nu te mai pot surprinde în niciun fel, când au dreptate, prea multă dreptate.

Orice peisaj te scoate din timp şi natură, în genere, nu e decât o dezerţiune din temporalitate. De aici, senzaţia stranie, de un indefinibil chinuitor şi plăcut, că *nimic n-a fost niciodată*, de câte ori ne abandonăm acestui vis al materiei, care e natura.

Priviţi un arbore într-o zi imobilă, cu soare şi când frunzele par broderii ale unei inimi_în primăvară şi veţi înţelege că toate problemele devin fade în faţa creşterii indiferente a naturii, a inconştienţii ei, în afară de care totul e durere, blestem şi spirit. Sau când ai norocul şi nenorocul să priveşti zilnic un brad ce se înalţă în faţa casei ca o tăgăduire şi o demonstraţie a vieţii împotriva ei înşişi, inutilitatea efortului îţi apare zdrobitoare şi-ai vrea să te subjuge viaţa fără de nume a naturii. Cine n-a invidiat niciodată plantele nu ştie ce înseamnă teroarea conştiinţii. Slăbiciunea pentru natură pleacă din oroarea de conştiinţă. Spiritul nu-ţi mai spune nimic şi iubeşti atunci lipsa de întrebări şi de răspunsuri a plantei.

Omul a tras „chiulul" naturii. În măsura în care a reuşit, s-a dezorbitat din viaţă, iar tragedia lui se epuizează în plusul adăugat naturii. Fuga dintre dobitoacele eterne ale lui Dumnezeu i-a creat o transcendenţă faţă de viaţă, pe care în zadar încearcă s-o învingă prin aspiraţia spre inconştienţa originară. Spre ce ni se înclină inimile în dragostea de natură? Spre *somnul* ei. Nevoia de a uita teroarea... Şi somnul naturii este legănarea primordială, voluptatea indiviziunii, iresponsabilitatea cerului sau fericirea de a nu şti nimic. Între flori şi arbori, cunoaşterea e un păcat; sub un azur vesel, un atentat. De la Adam până la Baudelaire sau Dostoievski, omul n-a făcut decât să înregistreze consecinţele catastrofale ale plusului adăugat naturii. În planul Creaţiunii, spiritul n-a fost luat în combinaţie.

Dragostea de natură nu e în fond decât r e g r e t u l e i. Cu cât cineva trăieşte într-un grad de conştiinţă mai redus, cu atât o iubeşte mai puţin. Despre părere de rău nici nu poate fi vorba, căci acela este natură pervertită imperceptibil. Un inconştient nu remarcă peisajul, fiindcă nu se poate disocia de el. Şi aşa orice om fericit. Ce să caute el în natură? Dar el n-are nevoie de regăsire. Proştii şi fericiţii nu descind din Adam...

Nietzsche spune undeva: „Ai căutat cea mai grea povară şi atunci te-ai găsit *pe tine însuţi*”. Iubesc natura acei ce înţeleg şi simt acest lucru...

Ceea ce te determină ca între oameni *sa faci* ceva este prezenţa efectivă a timpului. Nu poţi lăsa să se scurgă timpul pe lângă tine. Şi atunci devii activ din *convingere*. Te hotărăşti să iei parte la istorie şi la un moment dat te poţi pomeni profet. Cine trăieşte în timp trebuie să fie *victima* lui, fiindcă el n-ar mai fi timp dacă n-ar înghiţi şi distruge totul. Nu simţim uneori nevoia de a-i fac e concurenţă, de a ne lua la întrecere cu timpul? Poate aici rezidă ultimele rădăcini ale autodistrugerii.

Începi să înţelegi ce e veşnicia când te afli singur în faţa naturii. Mediocritatea devenirii îţi pare atunci un atribut pur omenesc. În mod greşit se crede că germinaţia naturii îşi dă o impresie de mobilitate şi de dinamism. Procesul ei de creştere nu e sesizabil imediat: contemplaţia naturii ne transpune, dimpotrivă, într-un calm al nimicului şi frumuseţea afectează un caracter de irealitate.

Orice peisagiu mă face să uit că există un „când”, un „atunci”, că au fost odată clipe sau că am fost capabil de viciul de a fi fericit în timp. Natura nu poate fi gustată decât ca un amestec de paradis şi de cimitir. Şi niciodată n-am cerut singurătăţilor mai mult de o lespede şi un sărut...

Nimic n-a fost niciodată este şoapta care ne mângâie în amurguri şi uneori soarele ne-o scrie, în a oricărui amurg este un suprem echivoc.

Frecvenţa muritorilor este o însângerare continuă; pentru un om lucid, un cancer al inimii. Cine a umblat printre oameni cu ochii deschişi şi mai are rezerve pentru alte răni n-a priceput nimic din dezastrul uman. Nu se poate iubi, cu suferinţă şi patimă, decât inocenţa şi lacrimile. De cele mai multe toiul zilei, pe un infinit albastru. Amurgurile ne dezvăluie, însă, toate echivocurile vieţii şi agonia falsă ori, însă, inocenţa nu se poate deosebi de prostie, iar lacrimile pământurilor sunt negre şi greţoase.

Numai în măsura în care urăşti oamenii te poţi considera eliberat. Sunt atâtea alte lucruri care se cer iubite. Ce rost are să te mai încurci cu ei! Trebuiesc urâţi, ca să avem libertatea de a adera la perfecţiuni inutile, la tristeţi de dincolo de timp, la fericiri supra-istorice. Este o lipsă de distincţie şi de gust în orice

aderenţă la umanitate. Dezgustul de om te face să iubeşti natura. Aşa apare ea în rolul de consolatoare. Rostul ei este să ne închidă rănile, să ne vindece de contactul cu omul. Dezinfectaţi odată, putem porni la alt drum, pe care nu trebuie să ne urmeze nimeni. Ca atare, natura nu este mai mult de un stadiu al detaşării noastre de lume, precum iluzia filosofiei romantice (în special Schelling) o făcea o etapă a odiseei spiritului.

Revenim la natură prin ocolul istoriei. După ce ne-am amestecat prin treburile devenirii şi ne-am degradat în evenimente, redescoperim natura, identitatea iniţială pe are am sfărâmat-o prin delirul de grandoare al conştiinţii. Ocolul istoriei este plusul efectiv al devenirii, care nu fusese luat în planul Creaţiunii. De aceea, nimeni nu trebuie să-şi refuze această aventură. (Tentaţia politicului nu înseamnă mai mult).

Dacă în natură ar exista o simplă prefiguraţie de cunoaştere, ea n-ar trebui să ne mai intereseze, fiindcă ar înceta să mai fie un leagăn al uitării. Unde ne-am mai răcori groaza şi chinul luciditătii?

Natura te invită la o înmărmurire parfumată şi aeriană, la un extaz fără lacrimi şi la o voluptate cu amintiri de dincolo de lume. Şi astfel nu te mai simţi legat de niciun obiect şi nu mai poţi să crezi în nimic ce nu ar fi desprinderea ta de fire.

Adesea îţi doreşti o mare înfrângere în viaţă, pentru ca să poţi gusta din plin ce rost are natura ca un cadru de consolări. Din plăcerile exilului nu putem gusta noi, muritorii de fiecare zi. Natura răspunde cu generozitate regilor şi dictatorilor înfrânţi. Nouă nu ne rămâne decât exilul în *fiinţă,* rătăcirea în existenţă.

Nu pot vedea un peisaj fără să simt nevoia să distrug tot ce e acosmic în mine. O nostalgie vegetală, regrete telurice mă încovoaie şi-aş vrea să fiu plantă, să mor în fiecare zi cu soarele. Avem prea multe amurguri în inimă, de căutăm natura pentru umbrele ei.

Viaţa are ceva din isteria unui sfârşit de primăvară. Un sicriu spânzurat de stele, o nevinovăţie putredă, un viciu floral. Amestecul acela de cimitir şi paradis...

Vremea, anul X, nr. 489, 30 mai 1937, p. 3.

NAE IONESCU ŞI DRAMA LUCIDITĂŢII

Am început să descifrez turburarea ce o inspiră prezenţa profesorului Nae Ionescu, când mi-am dat seama că există în anumiţi oameni iradieri personale cărora ai vrea să cazi victimă, să nu mai fii *tu*, să mori în viaţa altuia. Infinitul de vrajă personală ce face să abandonezi orgoliul individuaţiei şi încerci să devii totul în altul. Aşa ceva va fi simţit Nietzsche în prezenţa lui Wagner, pe care l-a atacat mai târziu nu din gelozie, ci din instinct de conservare. Pentru ceea ce trebuie să devenim fiecare, oamenii cei mai primejdioşi sunt aceia pe care-i iubim mai mult.

De câte ori, în vibrante accente de afecţiune, Nae Ionescu mi-a părut singurul om pentru care se poate renunţa! Tentaţia, adică, de *a-i trăi viaţa lui.* Şi aş fi nesincer, dacă n-aş spune că sunt atâţia între tineri care trăiesc *în el*. Lumea care nu-l cunoaşte decât superficial vorbeşte de „demonie”, ca şi cum Nae Ionescu s-ar sili să ne câştige admiraţia pentru a ne anula. Şi ce uşor i-ar fi fost! N-avea decât să dea „drum slobod” îndoielilor şi chinurilor sale. Dar de câte ori n-a consimţit la eroare numai din slăbiciune pentru viaţă şi poate şi din faptul că n-a existat până acum nici un profesor de îndoieli.

Farmecul existenţii lui Nae Ionescu îşi are, însă, un temei mai adânc şi mai paradoxal. Căci alături de tendinţa aceasta de a te pierde în el, de a luneca pe toate conflictele lui, n-am cunoscut alt om care să te oblige a fi mai mult tu însuţi. O alternanţă stranie de tendinţe, care explică de ce fără el nu mai putem trăi. Câţi dintre noi am fi avut curajul atâtor negaţii şi singurătăţi, dacă nu ne-ar fi precedat în relele cunoaşterii şi n-ai fi fost învechit în ele. Scârbit de istorie şi de cunoaştere, mă gândisem odată la Berlin să scriu o teză de doctorat despre lacrimi. Şi am fost de acord, cu atâţia prieteni, că singurul profesor din univers care ar primi-o ar fi Nae Ionescu. Din paradox? Din tragedie şi luciditate.

Am auzit spunându-se: bine, dar nu crede în nimic. Ce naivitate! El ştie că a crede nu e totul. Şi oamenii vorbesc de nihilism. Obiecţia care i-aş face-o eu este că a găsit în lumea asta ceva în ce să creadă. Să nu fi tras ultimele concluzii? Ce n-aş da să pot şi eu crede că nu crede în nimic!

Omul care a scris: *„Simon Petru doarme. Şi noi toţi – ca el*.

Şi de aceea până şi iubirea e suferinţă. Lumea se răsuceşte în durere ca o râmă pusă pe jăratec. *Şi* Dumnezeu *odată cu ea" (Roza vânturilor,* p. 420) nu poate fi însă, în niciun caz, acuzat de iluzii. Până unde a fost condamnat la luciditate? Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de a şti. Este singurul profesor de la care am învăţat ce pierdere mare e cunoaşterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit şi dezintegrarea din fiinţă prin conştiinţă sunt fructe ale tentaţiei demiurge.

Dar demiurgia umană este un cuvânt spre catastrofă. Atâta vreme cât rămânem în cadrele condiţiei umane, salvare nu există. Orice om, din moment ce ştie că există, nu se mai poate mântui, decât negându-şi principiul individuaţiei sale. Şi astfel Nae Ionescu găseşte în individuaţie sursa răului, a căderii, a naufragiului existenţei. Că prin iubire depăşim conflictele legate de subiectivitatea noastră ca atare sau că prin acţiune ieşim din noi înşine intrând în sfera obiectivităţii – ce contează aceste soluţii în faţa traicului uman, a chinului conştiinţei, a răului esenţial de a şti că trăieşti şi prin asta a nu mai putea trăi!

Nae Ionescu şi-a dat seama că pentru a trăi trebuie şi-ţi înşeli luciditatea cu diverse „formule de echilibru": Dumnezeu, naţiune etc... Şi astfel, unul din cei mai lucizi oameni care au existat pe aceste meleaguri a reuşit să se integreze în istorie, să „adere", umbrindu-şi voluntar şi dramatic luciditatea. Participarea la luptă prin hotărâre, iar nu prin instinct, explică de ce a stat în ultimii zece ani în centrul vieţii noastre politice, fără să fie ceea ce se numeşte un om politic, fiindcă totdeauna a fost mult mai mult decât atât..

Istoria este făcută de plutonieri inspiraţi. Iată de ce Nae Ionescu nu se va putea realiza direct niciodată în istorie. Turma are instinct şi ea simte că unele sunt căile vieţii şi altele ale spiritului. Şi că, pentru orice om lucid, lumea există prin concesie.

Una este a crede şi alta a avea voinţa de a crede. În primul caz, trăieşti fericit în Dumnezeu; în al doilea, te gândeşti la el. Conştiinţa a transformat absolutul într-o funcţie a disperării. Prea puţini muritori pot trăi în pace şi bunăvoie cu Dumnezeu. Şi atunci se naşte dintr-un conflict insolubil o decepţie metafizică, a cărei consecinţă imediată este pasiunea în imanenţă. Numai aşa pot să-mi explic dorinţa de putere a lui Nae Ionescu şi echivocul straniu al pasiunii lui politice. Orientarea spre concret,

spre realităţi istorice, obsesia României nu sunt la el fructul instinctului.

Unii din prietenii mei greşesc când explică prin aderenţa organică la neam şi sol pasiunea lui pentru România. În realitate, Nae Ionescu este mult mai interesant, pentru a putea vedea în el numai un patriot instinctiv. Un metafizician care face politică, iată un fenomen care nu e atât de simplu. Ce te face să te degradezi „în lume", ce te scoboară în imanenţă? O sensibilitate metafizică este un dispreţ continuu al temporalului. Atunci cum se naşte la un metafizician tentaţia timpului, adică bucuria căderii, participarea voioasă la păcatul de a fi, la imediat şi la devenire? *Eşecul în experienţa absolutului este izvorul pasiunii în imanenţă*.

Când Dumnezeu nu te-a luat în braţe, te consolezi cu dezmăţul temporalităţii. Tăcerea divină duce pe oamenii torturaţi în politică.

Răspunsurile transcendente la chinul şi întrebările noastre întârziind, ne pierdem răbdarea şi ne hotărâm pentru lucrurile trecătoare. Decepţia metafizică ne face ziarişti, oameni politici, naţionalişti etc... Să nu fie aici cheia sorţii lui Nae Ionescu? El însuşi pare a fi afirmat cândva ce mort este metafiziceşte de când face politică.

Dorinţa de putere la astfel de oameni nu este atât de afirmare, cât de distrugere. Vreau să zic de auto-distrugere. Toţi adversarii lui Nae Ionescu susţin acelaşi lucru: este un om inteligent, dar destructiv. Aceştia nu înţeleg nimic din farmecul turburător, din straniul lui irezistibil. Căci el nu vrea să distrugă pe nimeni şi nimic, ci doar să-şi consume căderea în timp, într-o cumplită aderenţă şi inaderenţă la lume.

Greu aş întâlni un al doilea om care să-şi fi pus distihul în problemă mai mult decât el. Nu atât tortura subiectivităţii, cât pathosul existenţial chinul monumental al fiinţei sale l-au interesat până la obsesie. Şi când vorbea odată de „şarpele demiurgiei", aş vrea să ştiu daca l-a muscat pe cineva mai mult decât pe el. Un creştin Nae Ionescu. Îi iubesc prea mult orgoliul pentru a-l crede. Numai atât. Şi apoi, în toate prelegerile lui, Paradisul n-a fost niciodată o realitate, ci numai Judecata de apoi. Iar eu eram un elev modest care se prezenta cu maestrul pentru a ne primi condamnarea sigură... Răscumpărare? Dar luciditatea este o crimă împotriva Paradisului şi nu există

sentinţă mai gravă la acea judecată... Toate luciditățile sunt criminale.

Dacă Nae Ionescu ar fi un temperament nervos şi exploziv, drama [pe] care o trăieşte ar fi prea evidentă şi prea accesibilă. Calmul aparent îi dă, însă, gravitate şi ireparabil. Când vorbeşte de condiţia umană ca naufragiu, catastrofă, păcat, cuvintele au un patetic reţinut şi parcă s-a rătăcit un plâns de clopote într-un tratat de logică...

Gestul inspirat al lui Mircea Eliade, de a întruni într-un volum o parte din articolele profesorului, care conturează nu un moment, ci o epocă, a venit chiar la răscrucea României. În aceşti ani se va decide tot. Când aproape toţi intelectualii s-au aşezat de-a curmezişul, Nae Ionescu a fost prezent, în centrul României. Că România nu este decât un mijloc de a nu mai fi tu însuţi, de renunţare la tine sau că ea este, dimpotrivă, o pradă „şarpelui demiurgiei", este o altă socoteală. Nu-l cred pe Nae Ionescu atât de puţin pesimist, încât să considere pe oameni altceva decât pretexte şi cu ei toată istoria. De la el am învăţat că existenţa-i o cădere şi cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieţii este chinul, auto-tortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toţi am fost meniţi unei auto-distrugeri frumoase şi pasionante.

Vremea, anul X. Nr. 490, 6 iun. 1937, p. 4.

CRIMA BĂTRÂNILOR

Ideea sinistră de a elimina pe Mircea Eliade din Universitate, sub pretextul pornografiei, dacă nu este revelatoare pentru nivelul acestei ţări, ea ne descoperă în tot cazul gradul de imbecilitate a unei generaţii de la care n-am învăţat decât cum nu trebuie să fim.

Mircea Eliade a deschis acum zece ani lupta împotriva bătrânilor. Ei au tăcut multă vreme şi au aşteptat. Ştiau bine că va veni clipa răzbunării.

Comunicatul pe care l-a publicat acel minister al educaţiei naţionale este monstruos şi criminal. Mircea Eliade dat afară din Universitate pentru imoralitate? La urma urmei, s-ar putea ca ministerul să aibă dreptate. Căci nu este imoral să fi scris

cincisprezece volume până la treizeci de ani? Nu este imoral să munceşti până în zori şi să nu-ţi poţi plăti chiria? Sau să fi scris câteva mii de articole şi să fii mai abandonat ca un anonim? Ce rost ar avea Ministerul Educaţiei Naţionale dacă n-ar sancţiona hărnicia, n-ar pedepsi geniul şi n-ar urmări entuziasmul?

Activitatea inuman de bogată a lui Mircea Eliade trebuia batjocorită, cărţile puse la index, autorul lor eliminat din cadrul profesorilor. Ce caută un biet asistent onorific să turbure cu ardoarea şi inspiraţia lui somnolenţa plăcută, iluziile şi suficienţa unor oameni care simulează viaţa?

Prăpastia între tineri şi bătrâni a luat în România proporţii nebănuite. Orice am face, ne izbim de indiferenţa, de ura sau de neîncrederea dictaturii reumatismului. Câtă vreme generaţia veche va mai putea respira, intoleranţa ei alimentată de pasivitatea noastră, vom fi condamnaţi la o ratare continuă şi nesemnificativă. O noapte a Sfântului Bartolomeu printre anumiţi bătrâni e singura salvare. Acel dintre tineri care are cea mai mică înţelegere pentru „viaţa” lor îşi dă un certificat definitiv de anacronism sau de impotenţă congenitală. Numai întrucât îi urâm, dovedim că trăim.

Interesul nostru e să le accelerăm agonia şi din milă să nu-i mai condamnăm la viaţă.

În toate ţările cu destin, ei au fost aruncaţi pe o linie moartă, numai la noi îşi târâie somnul prin zbuciumul nostru şi ne ofensează elanul cu decrepitudinea şi viciul lor. România asta mare s-a născut din nimic; ei n-au contribuit cu nimic, paraziţi ai unei glorii ce n-au meritat-o...

Avem în faţa noastră numai cadavre care vorbesc de „idealuri”.

Încercarea bătrânilor de a înăbuşi toate afirmările tineretului a luat proporţii dezgustător de mari. Un popor care îşi refuză viitorul, care se pedepseşte pe sine însuşi. Un neam inconştient, care până acum n-a avut curajul să trăiască şi face tot posibilul să rămână consecvent neamului său, sorţii lui periferice şi mizerabile. Dacă un profet blestemat m-ar asigura că vom merge cu toţii, într-o continuitate perfectă cu bătrânii, expatrierea şi exilul mi s-ar părea o voluptate obligatorie.

Mircea Eliade reprezintă orientarea spirituală, aspectul supra-politic al generaţiei. Cum în acest domeniu conta ca un şef, înlăturarea lui capătă un caracter simbolic. În cadrul

spiritului nu poţi „desfiinţa” decât individual. Ce uşor ar fi dacă era posibila o „organizaţie” de gânditori! Aşa, izolezi moral seful. Dintr-un om naiv, pur, timid, respectuos, până la umilinţă, scoţi un imoral şi un pornograf. Mircea Eliade are iresponsabilităţi de copil, naivităţi divine, o lipsă provocatoare de egoism. În plus, o bucurie a cărţii cum n-am mai întâlnit la nimeni şi o curiozitate intelectuală care frizează patologicul. Ceea ce e „tare” în literatura lui este mai mult fructul unei destinderi sau a[l] unei compensaţii, decât a unui [*lipsă text*] spre vulgaritate la un suflet mistic, este o plictiseală a purităţii de infinitul ei. Una este vulgaritatea ca expresie a unei apetenţe instinctive, a unei deficienţe originare, şi alta ca voluptate a degradării, ca pasiune pentru imediatul vieţii. Vulgari sunt borfaşii şi poeţii; dar unii din bestialitate, iar alţii din delicateţe. Aici nu e vorba de nuanţe, ci de catastrofe.

Autorul acelei formidabile Yoga – carte apreciată de specialişti străini – în România nu poate ajunge nici măcar asistent onorific. Asta se cheamă imoralitate. Să fie atinsă cultura românească de un viciu fatal? Publicul nu ştie că Mircea Eliade scrie romane ca să poată trăi, fiindcă, într-adevăr, greu îţi poţi imagina o ţară în care un savant face literatură pentru a nu muri de foame. În Balcani numai porcii şi dezmeticii au noroc. Nu este aşa de uşor să te naşti exilat...

Problema, însă, se complică. Mircea Eliade este singurul orientalist român. Ce înseamnă asta? Că într-o ţară întreagă există un singur om care poate circula şi în cealaltă jumătate a culturii umane. Ne indispune acest fapt? Pentru creierul naţional şi Europa e prea mult. Atunci să-i sancţionăm indiscreţiile ştiinţifice şi să-l expediem peste graniţă.

Ţin prea mult la Mircea Eliade pentru a nu-i invidia această înfrângere. Noi nu ne trăim numai viaţa., ci şi biografia. Vreau să spun că întru atât cât trăim, în vieţuirea ca atare, nicio înfrângere nu e plăcută. Dar privită ca un detaliu biografic. În perspectiva propriei vieţi, ea este un deliciu şi o mângâiere. Din ce ne extragem orgoliul dacă nu din tot ce nu suntem înţeleşi? Distanţa de lume este sursa tuturor triumfurilor şi a căderilor. Pentru un om cu destin, nu cred să existe o nemângâiere mai mare decât aceea de a fi înţeles. Dispreţul muritorilor este un omagiu adus spiritului. Înseamnă însă că nu trebuie să reacţionăm? Dimpotrivă. Trebuie să luptăm până la ultima

rezistenţă, pentru a fi şi mai neînţeleşi. Lepădarea de lume este concluzia necesară a spiritului. Există, însă, o lepădare în mijlocul acestei lumi. O frenezie rezultată din dezgust, entuziasm şi pasiune. Asta te face să-ţi cauţi duşmani peste tot şi să nu te intereseze niciunul.

Vremea, anul X, nr. 192, 20 iun. 1937, p. 9.

IMPERATIVUL DISCONTINUITĂŢII

Dintr-o perspectivă de vultur, elementele care diferenţiază generaţiile, n-au nicio o valoare şi nicio proeminenţă, căci distanţa de devenire rezolvă multiplicitatea în identitate. Pesimismul istoric nu este altceva decât această constatare: fluctuaţiile aparenţei determină „evenimentele”: substanţial nu se schimbă nimic. De la Adam încoace, nu asistăm decât la variaţiuni pe aceeaşi temă.

Putem, însă, trăi cu o perspectivă de vultur şi mai cu seamă putem lupta în acest abuz de veşnicie? Evident, nu. Viaţă nu există decât în frenezia temporală şi în idolatria clipelor. Acţiunea limitează fatal orizontul şi nu suntem luptători decât în măsura în care împrumutăm gestului contingent un contur de absolut. Cine nu crede că singurul lucru bun care se tace în univers este cel făcut de el e candidat la ratare. Ca şi acela care vrea să se realizeze istoric, atribuind o valoare oarecare trecutului. Orgoliul este substanţa luptei în timp. Şi orgoliul nu înseamnă decât convertire în non-valoare a tot ce te precedă şi te limită.

O generaţie – şi mai cu seama una de răspântie cum este; a noastră – trebuie să-şi conceapă viaţa ca un început absolut. Ce-am mai avea noi de făcut dacă am înregistra peste tot meritele bătrânilor care au zăcut fericiţi, dospindu-şi viciile în umbrele României? Ei ne vorbesc de continuitate. Cu cine? Cu ei? Dar opera lor o vedem zi de zi: dezastrul României de azi şi rezistenţa cadrelor vechi în faţa afirmării politice a tineretului.

Când bătrânii ne bat la cap cu continuitatea, ştim noi prea bine că n-o fac dintr-o viziune amplă a istoriei sau dintr-o slăbiciune pentru eternitate şi desigur că nici din patriotism. Nu prejudecăţi teoretice sau o optică abstractă îi îndeamnă la atac.

Ideile joacă un rol numai în viaţa „descreieraţilor” (aşa califică *Universul* pasiunea ideologică). Ceilalţi – turma eternă, care dispune de „creier” atât cât îi permite instinctul – îşi au jocul precis, cu toate regulile interesului. Numai ghiftuiţii dintre cei bătrâni au protestat în numele continuităţii, numai ei au găsit trecutul o glorie şi prezentul o perfecţiune. Dacă ar vorbi în numele destinului acestei ţări, n-aş mai spune nimic. Dar înţeleg prea bine că de ţara asta nu-i leagă decât averea personală, că pentru ei curba ascendentă a României este identică ascensiunii lor financiare. Pun la îndoială naţionalismul generaţiei vechi, iar în ultima mea sinceritate, o acuz de trădare.

Căci de la război încoace, democraţia în care s-au scăldat cu toţii ne-a dat nouă un exemplu atât de demoralizant, încât orice mijloace pentru a o distruge îmi par legitime. Nu pare suspect că bătrânii ne cer disciplinarea gesturilor, rezerva în expresii şi un minimum de violenţă? În realitate, suntem prea puţin provocatori şi o să ne compromitem cu atâta decenţă.

Niciodată în istoria României, prăpastia între tineri şi bătrâni n-a fost mai mare. Rostul nostru prin scris este s-o accentuăm şi s-o adâncim. Dacă bătrânii au conceput vreodată *o* viziune ideală a acestei ţări, ar trebui să ne ajute în mitul acestei revoluţii. Noaptea Sfântului Bartolomeu, pe care am cerut-o simbolic şi pe care ei au interpretat-o vulgar şi material, ar putea totuşi s-o exercite prin mormanul lor de ambiţii şi apetenţe.

În alte ţări, bătrânii au bătut în retragere: la noi unii şi-au transformat moartea în viaţă şi ne cer insistent să mergem la pas cu agonia lor, să nu-i mai urâm, ba chiar să le fim recunoscători. Ei au uitat că ura determină pulsaţiile vieţii, că nu există energie decât în violenţă şi intoleranţă. O să le aducem noi aminte de câte ori vom putea, o să-i obişnuim cu climatul răzbunării.

Decăderea morală a acestor senili – care n-au cunoscut în „viaţa” lor nici elanul nici inteligenţa – nu este mai deplorabilă ca atunci când fac apel la parchet pentru a lichida un conflict cu caracter istoric. Întrucât înlăturarea mea ar diminua ireparabilul unui antagonism de generaţii? Ce poate să-mi facă mie parchetul dacă eu declar public că nu mai sunt de acord cu imbecilitatea unei părţi din predecesorii mei? *Universul n*u ştie că nicio antinomie istorică n-a fost rezolvată de justiţie, şi nici

măcar de oameni, într-atât întru cât sunt indivizi izolaţi, ci de istorie însăşi? Valurile Fatalităţii o să-i înece pe bătrâni, ca şi pe noi de altfel. Numai că zvârcolirile noastre o să aibă un nimb crepuscular, pe când agonia lor seamănă unei imense mocirle.

Până acum, oamenii n-au găsit mijloace de a sancţiona prostia cronică şi agresivă. E drept că avem la îndemână dispreţul. Dar nu te poţi angaja în luptă cu această dezerţiune continuă, care e dispreţul. Îţi rămâne, însă, rezervată voluptatea de a asista nu la decadenţele individuale, ci la prăbuşirea istorică a unei întregi generaţii, cu construcţiile ei de carton. Cu ficţiunile şi cu bestialitatea intereselor sale. Îi vom fi recunoscători după ce şandramaua se va fi dărâmat şi după ce vom fi îngropat o epocă ruşinoasă, în care speranţele revoluţionare au fost singurele care au atenuat chinul de a trăi într-un astfel de timp blestemat.

Nu se poate construi nimic fără negaţie. Îţi dai seama de tine într-o auto-conştiinţă perfectă, când elimini şi umbreşti tot ce-ţi este exterior. Ca individ, trebuie să te crezi centrul universului, iar ca generaţie, culmea istoriei. Nu se poate trăi fără un fior divin şi fără seducţii de delir. Orice presimţire mesianică este o irupţie a infinitului în devenire, un paroxism care dilată un individ sau o epocă Noi trăim cu faţa spre Dumnezeu, iar nu spre oameni. De aceea, participăm la absolut, atât prin iluzii, cât şi prin vulgarităţi.

Mitul generaţiilor depăşeşte un relativism istoric şi trezeşte o reprezentare escatologică. În ultimă instanţă, o generaţie cu o mare chemare se consideră încoronarea şi sfârşitul. Cam acesta a fost sentimentul de viaţă al romanticilor germani, care şi-au trăit destinul ca o rotunjire finală a evoluţiei spiritului, ca o plenitudine şi o înfundătură sublimă.

Dacă noi vom avea atâtea rezerve de iluzii încât să ue proiectăm ca o culme istorică, n-are niciun rost să mai urâm predecesorii şi să facem opinie separată în continuitatea ruşinii. Se pare, însă, că disponibilităţile spre mit sunt între tineri în curs de cristalizare şi că obiectivele sunt deja fixate.

Bătrânii se plâng că nu respectăm nimic, că suntem infatuaţi şi că nu mai avem nicio credinţă tradiţională etc. etc. În realitate, nu mai credem în ce-au crezut ei, nu mai respectăm obsesiile lor. Am dat alt curs orgoliului şi-am găsit un sistem de ficţiuni mai vital şi mai eficace. Un mit este dinamic dacă

ficţiunile lui duc la un rezultat. Maximul eficacităţii în timp este criteriul valabilităţii miturilor. Acestea nu se aleg, însă, de oameni, ci le impune devenirea. Nu suntem responsabili de credinţele noastre, ci numai de gradul de înfăptuire. Pe mituri le schimbă timpul; în niciun caz oamenii. Faptul acesta le împrumută o oarecare consistenţă şi îngrădeşte accepţiunea sceptică a ficţionalismului.

Rosturi care ne depăşesc ne-au impus un ritm revoluţionar. Bătrânii să blesteme istoria, iar nu pe noi, dacă nu mai pot gusta în tihnă deliciile suspecte ale bătrâneţii. Soarta ne obligă să rupem cu ei, să fim nemiloşi şi nerecunoscători. Se întâmplă, însă, că nouă ne face plăcere acest curs al sorţii, că nu scăpăm nicio ocazie să ne punem de acord cu el, că l-am vrea implacabil şi hotărâtor. Meritul nostru nu întrece această aderenţă afectivă. Că bătrânii se agită pe posturi pierdute, iată un adevăr care în curând va deveni banalitate.

Vremea, anul X, nr. 496, 18 iul. 1937, p. 3.

ÎNTRE CONŞTIINŢA EUROPEANĂ ŞI CEA NAŢIONALĂ

Este nu numai uşor, dar şi plăcut să fii naţionalist din instinct, să rezolvi adică toate problemele dintr-un imperativ al sângelui. Intri automat în devenirea naţională şi nu eşti mai mult de un *obiect* al istorici. Când oamenii de stânga sau cei cu spirit filosofic reproşează naţionalismului lipsa lui de problematică, de chin teoretic, ei nu se referă decât la formele primare – dar şi cele mai frecvente – ale, naţionalismului, pentru care distanţa între, biologie şi politică este iluzorie. Un naţionalism *de jos.* Căci nu eşti *cu* ţara, ci eşti *ţară...*

Tot ceea ce pleacă din instinct triumfă. Dar triumful nu este nici interesant şi nici semnificativ, deoarece nu porţi tu vina succesului, ci pulsaţiile anonime ale vitalităţii. Viaţa îţi acoperă numele. De aceea, toate victoriile pornite şi realizate în iraţional sunt revelatoare pentru agitaţia surdă a fatalităţii, iar nu pentru individ.

Spirit problematic au adus însă *convertiţii* la naţionalism. Oameni care şi-au *creat,* într-un anumit fel, o patrie, şi-au

plămădit-o voluntar în sânge, împotriva tendinţelor lor instinctive, care îi mânau mai mult spre singurătate, decât spre comunitate. A te converti la naţionalism – după ce-ai fost anarhist, comunist, nihilist sau indiferent – înseamnă a reveni spre elementele primare ale fiinţei tale, spre un imediat al sângelui, cu preţul unor grele încercări ale spiritului. De altfel, faptul că un intelectual poate fi naţionalist, adică poate să adere sentimental la un spaţiu şi la o comunitate, dovedeşte câtă *natură* este în spirit.

Slăbiciunea pentru un climat naţional este o victorie a *sufletului,* în dauna luciditătţii, care e de esenţă spirituală. Un om care nu şi-ar putea izola soarta individuală de naţiune ar fi un binecuvântat al naturii, si, astfel de obiecte fericite destule. Ele nu vor înţelege niciodată naţionalismul *de sus*, aderenţa la neam ca o revenire, ca o reîntoarcere prin ocolul spiritului. După ce-ţi dai seama de superfluul cosmic, să te pasionezi de rosturile unui biet geografic şi istoric!

Curios cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziţiei sale teoretice: pesimism implacabil şi naţionalism reacţionar. Înţeleg ca un om să nu creadă în nimic şi să fie naţionalist; dar să fie *conştient* de acest paradox şi să i se abandoneze cu voluptatea echivocă a autoironiei.

O conştiinţă naţională – şi care este numai atâta – nu cunoaşte nimic din „superstiţiile" unei conştiinţe universale. Dar să limităm problema. Să ne referim numai la o conştiinţă europeană. Istoriceşte, asta ne frământă şi, vrând-nevrând, antinomia noastră, lăuntrică şi secretă, este generată de ireductibilul categoriilor europene şi a[l] celor strict naţionale. Ne-am face neîngăduite iluzii de-am crede că sunt mulţi muritori sensibili la acest conflict. Diferenţiem pe naţionalişti – în instinctivi şi lucizi – chiar pentru a elimina o parte – şi pe cea mai mare – din discuţia acestui conflict.

Nu-mi aduc aminte în care volum. Din *Mes cahiers,* Barrès scria: „Observ la mine, în vremea din urmă, o trecere, de la naţionalism la catolicism. Căci naţionalismului îi lipseşte infinitul".

Cine are cât de puţin superstiţia universalului nu poate rămâne rece la constatarea, plină de decepţie, a lui Barrès. Tot el scria odată că, de n-ar fi început să facă politică la vârsta de douăzeci, şi şase de ani, ar fi fost ameninţat de nebunie. Se ştie,

ce însemna politica pentru Barrès: un mijloc de a te încadra în naţiune. Naţionalismul oferă ceva pozitiv, dar nu satisface un gust de absolut. Ce rost are totuşi încercarea unora de a se „salva" prin el?

Când ai parcurs serii întregi de experienţe spirituale şi n-ai rămas la nicio valoare, când nu te-ai substituit niciunui sens şi nici unei doctrine, vagul spiritului creează, prin reacţiune, nevoia imediatului şi a primitivului. Naţionalismul – această etapă politică a istorismului – este o depăşire, o înfrângere brutală a disponibilităţii. Barrès şi-a făcut *chip cioplit* din Franţa, chiar pentru a învinge vagabondajul spiritului. Absolutizarea unui singur neam este o voinţă de auto-limitare. Nevoia de siguranţă a dus totdeauna la dispreţul universalului...

Un om care s-a răsfăţat în toate valorile Europei trebuie să le înăbuşe şi să le îngroape în pasiunea de auto-îngrădire care e naţionalismul. Lui Barrès trebuie să-i fi putrezit Europa în sânge. El refăcea pe plan politic acel „îndobitociţi-vă" al lui Pascal. De câte ori te hotărăşti să renunţi la universal, parcă-ţi plânge Europa pe străfunduri... Astfel se explică de ce Barrès a considerat catolicismul ca un corectiv naţionalismului. Sunt oameni care se fac naţionalişti din teama de infinit, iar alţii refuză naţionalismul din superstiţia infinitului. Unii simt nevoia determinării, alţii a libertăţii. În fond, incertitudinea se reduce la pendularea între istorie şi absolut.

Atâta vreme cât Europa constituia o unitate spirituală şi universalitatea nu era o simplă aspiraţie, naţiunile trăiau doar într-o presimţire de conştiinţă. Istoricismul romantic, războaiele napoleoniene, iraţionalismul modern au contribuit, în moduri diferite, la individualizarea exasperată a naţiunilor. Ele au luat conştiinţă de sine prin opoziţie cu sensul tradiţional al culturii europene. Revenindu-şi fiecare neam la tradiţia lui particulară – pe care a convertit-o în valoare unică – s-a sfărâmat unitatea abstractă a Europei, construită pe ruina particularismelor. În momentul în care catolicismul, raţionalismul, ştienţismul şi individualismul nu mai exprimă categorii fundamentale ale culturii, momentul european e lichidat. Oamenii şi-au pierdut aderenţa intimă la specificul valorilor europene. Naţiunile se prezintă ca unităţi agresive, care pun cinic probleme de supremaţie şi distrugere. Nu mai există o sumă de valori, independente de viaţa istorică a fiecărei naţiuni. Cursul istoriei

se determină de jos; în afară, suma abstractă de criterii regulative nu mai există. Nu trebuie, însă, exagerat în tragic. Epocile sunt cam egal de incerte, de bestiale şi de nenorocite. Totdeauna au existat conflicte între naţiuni, noi aducem nou decât gradul de conştiinţă, relativismul lucid, prin care ne explicăm, hotărârile şi gesturile. Niciodată popoarele nu s-au înţeles între ele. Dar de ce nouă ne face astăzi *plăcere* să nu ne înţelegem? Cinismul este o notă diferenţială a culturii noastre.

Pluralismul european este determinantul hotărâtor al amurgului; Europei. Dezbinările continentului au ajuns atât de: adânci, că nu mai e posibilă o realizare în afara naţiunii. Cine n-are simţ pentru această relativitate nu poate fi astăzi decât un ratat. Ce facem cu toţii, decât să „descoperim" naţiunea, în fiecare pas al nostru? Şi, în măsura în care reuşim să ne mărginim, ne punem la pas cu ea...

Cum unitatea spirituală a Europei este sfărâmată, mai există vreun dramatism în convertirea la naţionalism? Ce rost are o conştiinţă europeană astăzi, la ce se reduce ea? La tot ce ştim despre fiecare naţiune în parte, la sinteza artificială a unor culturi divergente. Dacă o conştiinţă naţională este proiectarea în necondiţionat a etnicului, o conştiinţă europeană, în clipa actuală nu înseamnă decât un stadiu alexandrin de cultură. Spengler a fost ultimul care a dat lovitura de graţie Europei, căreia nu i-a recunoscut, pentru viitor, decât o solidaritate în amurg, o unitate în prăbuşire. Situaţia lui Nietzsche este mult mai paradoxală. Aspiraţia lui la un europeism purificat, la o cultura, salvată de la decadenţă, la valori născute dintr-un extaz vital n-a reuşit să creeze decât o restaurare a biologiei, o reabilitare a surselor primordiale ale vieţii, un naturism helenizant, nu însă un stil de cultură universală. Este mai mult decât revelator că toate naţionalismele europene se reclamă de la Nietzsche. Explicaţia este foarte simplă: *cultura universală nu se creează pe ideea de forţă.* Căci forţa nu se poate exercita decât particularist; ea este sursa pluralismului.

Culturile universaliste se construiesc pe ideea de umanitate; vitalismul, cu cultul implicit al forţei, izolează monadic naţiunile. Ce monadologie s-ar putea concepe pe baza viziunii lui Nietzsche.

Compatibilitatea între forţă şi universalism este posibilă numai în fenomenul imperialist. Decât, imperialismul realizează

o universalitate degradată, exterioară, prin umilirea omului. De aceea, în evoluţia culturilor, imperialismul se conturează ca o umbră monumentală.

Conştiinţa europeană, în sensul actual, era, deci, o sumă disparată de cunoştinţe asupra ireductibilităţii naţiunilor şi care alcătuiesc o imagine împestriţată a continentului. Ce ne mai ataşează atunci de această conştiinţă, dacă ea n-are o convergenţă sau o unitate mai adâncă? Teama că limitându-se la naţiunea din care facem parte vom suferi împreună cu ea un destin de mediocritate. Pentru noi, românii, cel puţin, superstiţia Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ţi dai seama că nu te poţi realiza decât prin naţiune şi să n-ai siguranţa că naţiunea ta se va realiza! Aici e cheia incertitudinilor româneşti. Şi asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Când faci parte dintr-o cultură care se împlineşte majestuos, îţi poţi permite luxul să nu le înţelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înţeleg cu uşurinţă şi neproblematic alte forme de cultură. Asta presupune lipsă de caracter definit, absenţa unei direcţii lăuntrice. Ruşii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au fost totdeauna prea plini de ei înşişi. Şi aceasta spune mult pentru devenirea unui neam. Când citeşti consideraţiile lui Turgheniev, cel mai occidental scriitor rus, asupra lui Faust, te minunează atâta incomprehensiune. Să nu descoperi în Faust mai mult de un egoist şi să nu bănuieşti în el simbolul sufletului modern, turmentat de drama cunoaşterii!

De altfel, pentru ruşi n-a existat niciodată efectiv pasiunea cunoaşterii, ci a mântuirii. Pentru un rus, logica nelămurind problema suferinţii, n-are niciun rost. Într-un creier de slav, silogismul se amestecă cu răstignirea. Confuzia este folosită ca prilej de durere, de biciuire, iar nu de nesiguranţă logică.

„Absolutul” naţional este un opiu, de care ne servim unii pentru a ne înmormânta luciditățile, alţii pentru a-şi valorifica instinctele. În alte epoci existau alte „soluţii”. Acum n-avem la îndemână una mai bună decât naţiunea.

Vremea, anul X, nr. 518, 25 dec. 1937, p. 4.

FRAGMENTE DE CARTIER LATIN

Cine, după o lungă serie de decepţii, de scârbe şi de înfrângeri, nu cunoaşte poezia acestui amurg iresponsabil, care e Cartierul latin, este silit să îngroape totul în sine, în acea introspecţie funebră căreia te abandonezi în oraşele româneşti de provincie. Aici însă iţi iei locul alături de rataţii, derbedeii şi emigranţii universului, aducându-ţi şi tu contribuţia ta de delir. Toate aceste fiinţe, care seamănă atât de mult unele cu altele nu se întâlnesc niciodată, fiecare poartă o altă singurătate, toţi umblă de capul lor şi nu cred că există vreo prietenie în această aparentă sociabilitate. Ce-i uneşte, însă, pe toţi cei ce mă fac sa găsesc omogen peisajul acestui Cartier? Este voluptat imediatului, aspiraţia ultimului nefericit şi imbecil de a-şi „trăi", de a fi „actual", de a fugi de regrete şi de a-şi construi voluntar erori. Parisul în genere îţi inspiră o triste e reflexivă, pe care îţi tace plăcere s-o adânceşti zi de zi**, că**ci poţi rămânea senin sau indiferent în faţa acestei sete de viaţă, a acestei exasperări vitale, care pune stăpânire pe nenorociţii globului? Lipsa de rezervă lăuntrică şi dorinţa de a epuiza viaţa cu frenezie fac din aproape toţi indivizii Cartierului – mai curând sau mai târziu – nişte rataţi. De câte ori privesc umbrele de oameni care sunt aceşti ex-studenţi români, polonezi, spanioli şi chinezi (toţi au o specială chemare pentru ratare), ştiu eu prea bine ce i-a mânat la ruină. Nu este caracteristic că rataţi există numai în metropola lumii şi în oraşe mici provinciale? Viaţa nu se poate realiza nici în nelimitat şi nici în finit. Câţi oameni îşi pot alcătui spaţiul ideal al singurătăţii lor şi câţi ştiu să dea un curs estetic nefericirii? Parisul ar fi punctul cel mai apropiat de un Paradis melancolic, dacă am veni aici fără reprobabila superstiţie: a căuta oa*meni..* Ei nu sunt nicăieri sub soare. Lucrul acesta puteam să-l ştim prea bine din moraliştii francezi. Chamfort, maestrul meu în dezgustul de umanitate, nu mi-a permis niciodată nicio iluzie, deşi n-am scăpat nici o ocazie pentru a-l trăda.

Vă aduceţi aminte ce scrie Rilke despre Paris, la începutul lui *Malte Laurids Brigge*, autobiografie curajoasă până la demenţă: „Oare vii aici ca să trăieşti? Cred mai repede ca să mori".

Deşi îmi plac lucrurile tari, mi se pare că Rilke a spus totuşi prea mult. Căci oricâtă pacoste ar constitui incurabilul

conştiinţii, aici eşti în mod *plăcut* nefericit. Acesta e tot secretul Parisului, toată poezia care leagă pe blestemaţii rătăcitori din cafenea în cafenea, posedaţi de o plictiseală avidă, acesta e vidul parfumat al Parisului.

Când priveşti spre înserate un bulevard parizian, sau în dimineţi cu ceaţă difuză şi azurată, parcă şi buzele unui măcelar îngână un vers de Baudelaire. Heine spunea că hunul Dumnezeu, când se plictiseşte în ceruri, priveşte bulevardele Parisului. Şi atunci să te miri de ce francezii n-au gustul depravat şi chinui tor al străinătăţii, al dezrădăcinării, al existenţii suspendate, de ce exoticul la ei rămâne un vis interior, şi nu o fascinaţie obligatorie, cum e pentru noi, care identificăm exilul cu a fi *acasă?* Să amintesc de Baudelaire, care a avut mai mult decât oricare francez aspiraţia languroasă spre infinit, dar care a plecat în călătorii silit de-un tată vitreg? În Orient nu s-a gândit decât la Paris iar Barrès şi Proust au trăit o Veneţie pe care, cu un plus de melancolie, şi-o satisfăceau în aburii albăstrii ce împânzesc Parisul.

Nu vii aici ca să mori, ci pentru, a da mai multă poezie plictiselii, pentru a te abandona *estetic* nefericirii, pentru a luneca cu gust pe dimensiunea propriei singurătăţi... De aceea ii scriam lui Mircea Eliade că orice tristeţe este o solidaritate cu Parisul.

Am avut totdeauna o slăbiciune pentru sugestia de ilimitat a bulevardelor şi niciodată n-am vrut să fiu mai mult decât un gânditor bulevardier şi pesimist. Sunt prieteni care se miră că în Paris n-am găsit o „consolare”, că pot să-mi târâi prin trepidaţia unei metropole aceleaşi umbre şi că, în fine, n-am încercat în niciun fel să-mi pierd identitatea. Ca şi cum oraşele pot să schimbe o direcţie fixată de toate clipele vieţii talc!

Ele pot îndulci sau înnegri o tonalitate, pot subtiliza sau agrava amărăciuni, dar nu pot face dintr-un Iov o veveriţă balcanică. Iarăşi e drept, că, dacă te apuci să reciteşti la Paris pe acest Iov, lamentaţiile lui îşi pierd din ireparabilul uman şi se simplifică într-o poezie gravă, blestemele te invită la un zâmbet de detaşare magnifică, fiindcă totul se *savurează* aici, până şi Dumnezeu. Francezi i înşişi cred *literar* în el şi cel mai înverşunat catolic suportă o formulă ateistă, dacă e sugestivă şi paradoxală.

În primii săi ani parizieni, Rilke a locuit în Cartierul latin şi

nu m-aş îndoi ca atmosfera particulară a acestuia să fi agravat teroarea lui maladivă. Străzile afumate şi înguste ale cartierului cu hoteluri dărăpănate, ce te îmbie în ore târzii să-ţi meditezi până la isterie golurile vieţii tale sau să te scufunzi în amintiri sumbre, pe care le credeai de mult îngropate – aceste străzi şi aceste hoteluri s-au colorat cenuşiu de insomniile ce le-au adăpostit şi dac-aş căuta un punct în univers unde s-a visat mai inutil şi s-a suferit mai mult, m-aş opri în această zarvă după fericire a Cartierului, din ale cărui decepţii s-ar putea construi un nou oraş şi din ale cărui suspine am înălţa piramidele până la cer.

Fiecare strein vine aici cu gândul să înceapă ceva neobişnuit, să dea „lovituri”, şi sfârşeşte vulgar şi modest în umbra unei fete oarecare, care a venit şi ea pentru „succese”, pentru glorie şi pentru atâtea fatale vanităţi, de care se consolează în braţele vreunui negru, vreunui evreu trist sau vreunui student. Crăciunul parizian sau inutilele serbări de Anul Nou sunt un prilej rar de a-ţi da seama câtă amărăciune trebuie să ascundă această biată umanitate pentru a nu-şi putea exprima plăcerile decât prin gălăgie, viciu şi destrăbălare.

Cine nu e capabil să înţeleagă viaţa ca o rătăcire aromată, ca o frământare voluptoasă în erori, nu va pricepe niciodată delirul surd şi prelungit al Parisului, vocea de vremelnicie care te cheamă pentru a te înghiţi în promisiunile unei fericiri iluzorii. Toţi vagabonzii aceştia, care, după ani de zile, devin fantome, pentru ca, la limitele ratării, să se întoarcă într-o patrie de care nu-i mai leagă decât vagul penibil al unei amintiri, recunosc Parisul ca eroarea supremă a vieţii lor, dar pe care n-ar schimba-o cu niciun adevăr sigur şi cu nicio ispită de echilibru.

Fiecare colţ al Cartierului poartă urmele paşilor de rataţi, a sufletelor lipsite de muzică şi de poezie, care nu-şi mai ascultă decât vidul şi chemarea lui funebră. Câtă vreme înfrângi absorbţia vampirică a Parisului prin muzică şi poezie, prin rezervele lor, adaugi şi tu un accent pateticului său crepuscular. Te-ai secat lăuntric? Parisul este atunci cadrul ideal al unei agonii şi Rilke nu s-a făcut decât ecoul acestor voci de sfârşit.

15 ianuarie 1938

Cuvântul, anul XV, nr. 3130, 31 ian 1938, p. 4.

PĂCATUL VOCII OMENEŞTI

Nimic nu turbură mai iritant emoţiile singurătăţii decât vocea omenească. Este destul să te abandonezi ţie însuţi, pentru ca articulaţiile imbecile ale cântului să-ţi distrugă nervii, să-ţi oprească sângele şi să te scufunde într-o furie îngheţată. Blestemată fie clipa în care muncitorii au frânt intimităţile tăcerii prin provocările glasului; când au început să îngâne melodii, profanând acordurile liniştii, devastând armonia delicată a lucrurilor mute! De atunci nu mai există singurătate, fiindcă, în ce parte ai lua-o, ţi-e frică de întâlnirea cu vreun om care cântă; pentru a nu mai aminti de unul care vorbeşte. De unde oroarea de bâiguielile muzicale ale muritorilor şi teama că, orice vecin nu e decât un călău al izolării tale? Dacă vocea umană ar exprima o *absenţă* a omului în lume, fiece frântură de cânt ar fi o tentaţie de paradis. Dar nimic nu e mai impropriu pentru nuanţe religioase decât scârţâitul gâtlejului infam, cu emanaţiile lui indiscrete, revoltătoare şi ucigătoare. Ultimul instrument muzical exprimă o sete de paradis mai mare decât cele mai subtile abilităţi ale prea deficientului nostru organ vocal. Prefer toba impudorii, glasului omenesc şi-aş suporta cu o plăcută resemnare, chinurile timpanului în preajma ei, decât evoluţiile neurastenizate ale behăitului uman.

Prin cântec trebuia să nu pierdem nicio ocazie de a exprima evaziunea din lume, aspiraţia confuză sau definită spre altceva. Ce perversiune a sorţii noastre a transformat vocea în organ al imanenţii? De când am ajuns să ne bucurăm doar de prezenţa noastră în lume? Nu trebuia să fie glasul expresia imediată a unei pierderi? Nu trebuia să cântăm pentru a ne mângâia de prăvălirea în nimicul de fiecare zi? Vocea omenească a deviat de la sensul profund al muzicii, care nu e decât consolarea de *păcatul fiinţării.* Pe vremuri, pe când nu exista decât muzică religioasă – şi, deci, vocea era silită să afecteze tonalităţile transcendente – vulgaritatea fericirii nu întinase modulaţiile glasului. Atunci, ultima zdreanţă omenească se adresa lui Dumnezeu, de câte ori îşi căsca gura. Aşa a fost în începuturile grandioase ale muzicii italiene – ininteligibil în trivialitatea operei – aşa a fost înainte şi în timpul lui Bach. Cu cât muzica s-a umanizat, cu atât a decăzut mai mult. Acceptând *viaţa,* a

eliminat sublimul şi, în locul fiorurilor de despământenire, a introdus groaza carnală de moarte sau a înlocuit renunţarea cu entuziasmul.

Ce putea exprima mai just acest proces de decadenţă decât invazia obraznică a glasului, năvala avânturilor de mahala ale vocii? Aţi observat că toţi oamenii au început să cânte? Nici concerte nu mai poţi asculta, căci ariile corup atmosfera şi te readuc din visul ne-uman al muzicii la un imediat de graţie periferică. Peste tot a irupt *omul.* Va trebui să suportăm cu o scârbă savantă această nenorocire **şi,** pe cât putem, să ne detaşăm de acest fenomen de vulgaritate unică.

O femeie când vorbeşte – când vorbeşte pur şi simplu – te poate face să crezi că nu e servitoare. O melancolie răsfăţată a privirii învăluieşte tot ce spune într-o poezie nesemnificativă, dar care nu te poate lăsa indiferent. Cum încep să cânte – şi toate femeile cântă prost – îşi trădează substanţa de servitoare. Dacă bărbaţii ar fi mai sinceri şi mai puţin interesaţi, de câte ori n-ar trebui să le ofere o mătură în loc de flori! Cunosc puţine privelişti de trivialitate care să întreacă pe aceea a veseliei feminine. Când, în ore de meditaţie nocturnă sau de indiferenţă visătoare, izbucnesc pe stradă sau în hoteluri hohotele de râs ale unei femei oarecare, ai impresia că violează divinitatea tăcerii şi că se fixează pe fondul neţărmuririi ca urme ale unei ruşini cosmice. Vulgaritatea, emanând de la femei, pare astfel a nu se pierde niciodată, a rămânea înscrisă în memoria secretă a naturii. În fond, Dumnezeu trebuia să fie mai îndurător cu ele, să nu le fi acordat glas şi vorbi, căci numai necuvântătoare ar fi putut ele exprima tot ce *nu* sunt. Atunci ne-ar fi fost cu totul străine – nu numai *iniţial* – şi-am fi putut adăuga neantului lor toate podoabele generoasei noastre nefericiri.

Kierkegaard, în extraordinara *Stadii pe cărarea vieţii,* spune: „Melancolia este graţia durerii”. Din acest mister delicat al melancoliei ar trebui să derive evoluţiile glasului omenesc. Pentru a ne bucura de prezenţa noastră în lume, avem gesturi, semne şi grimase. Şi nici acestea nu-s necesare, căci nu suntem noi caricaturi expresive de câte ori sorbim cu încântare priveliştea de zădărnicii a aşa-zisei lumi? Priviţi un om care n-adaugă vieţii nici măcar pe sine însuşi, ca să înţelegeţi ce sursă de imbecilitate este deliciul în imanenţă. Întrucât suntem făcuţi *pe măsura* lumii, nu suntem nimic. Începem *să fim* doar într-un

freamăt melancolic sau într-o pasiune religioasă. Atunci ne-am disociat de *natură,* atunci am încetat să fim natură. Este stadiul conştiinţii, în care muzica apare ca o supremă consolatoare, încercând să substituiască deliciile pierdute ale vieţii cu o lume aparte, de un farmec mai adânc şi de o gravitate mai dureroasă. *Etapa muzicală* a *conştiinţei se determină prin ruptura de natură.* Femeile n-au creat absolut nimic în acest domeniu chiar din cauza apartenenţii lor la indiviziunea naturală. Este mai mult decât revelator că o femeie, chiar şi în nefericire, rămâne tot *natură.* Ca s-o înţelegeţi, nu citiţi pe psihologi; răsfoiţi meditativ un tratat de zoologie sau botanică.

Fiecare modulaţie a glasului ar trebui să ne descopere, cu o sugestie balsamică de implacabil, ce singuri, ce necruţător de singuri am ajuns în natură. Căci nu vorbim şi nu cântăm decât pentru a arăta ce departe suntem de *originar.* Cea mai mică articulaţie marchează un incomensurabil care ne separă de ondulaţiile uitării primitive. Degradarea vocii umane – lipsa dimensiunii transcendente în melodia zilnică – indică o pantă sinistră, animalică pe care alunecă omul. Să fie ispita fericirii care corupe un gen? Nu pot crede că o fiinţă care şi-a extras esenţa de nobleţe din nefericire poate cădea atât de jos. Dacă, totuşi, procesul este inevitabil, atunci vor trebui găsite mijloacele de a suspenda vocea omenească, de a împiedica aceste fiinţe să altereze puritatea tăcerii şi de a-şi însemna prezenţa prin flaşneta răguşită a unui glas corupt şi îndobitocit. Din ce omul devine mai prezent în lume, din aceea se îndepărtează mai mult de esenţa sa.

Cuvântul, anul XV, nr. 3160, 2 martie 1938, p. 3.

FRÂNTURI DE VACANŢĂ EXTERNĂ

„În orice nefericire nu există decât o primejdie: când cel ce suferă nu vrea să creadă că nefericirea este fericire.” Îmi pare bine că-mi reînvie în gând această reflecţie a lui Kierkegaard, în clipele când poezia învăluitoare a colţurilor bretone mă obligă să mă suport fără remuşcări şi să mă continui fără amărăciune. Căci ajungi să te întrebi dacă nu e mai bine să trăieşti fără sa mai ai nevoie de tine însuţi. Este ca o individuaţie care se

scuteşte de un cu – sau o iile ce se dispensează de fiinţă.

Aţi privit marea în momentele ei de plictiseală? Parcă-şi agită valurile din scârbă de ea însăşi. Le trimite să nu se mai întoarcă. Dar ele revin, revin neîncetat. Aşa păţim şi noi. Cine ne întoarce spre noi înşine, când ne sforţăm mai mult spre a ne îndepărta?

Nevoia tainică de a te abandona mării, de a te risipi în frământarea zadarnică a tuturor mărilor, să nu fie un gust de plictiseală infinită şi o senzaţie de evanescenţă mai vastă ca depărtările? Nici vinul, nici muzica şi nici îmbrăţişările nu te apropie de dulceaţa destrămării, când valurile se urcă spre absenţa şi nimicnicia ta şi te mângâie cu insinuări de dizgraţie! Marea – comentariu fără sfârşit la Eclesiast...

După ce-ai trăit o iarnă adâncă şi sumbră la Paris **şi** ţi-ai primblat mâhnirile între Vechiul Testament şi Baudelaire, marea ilustrează neîncetat presimţirile 91 gândurile înflorite ’ în acel climat.

Un om fericit descifrează el ceva în întinderile marine? Ca şi cum marea *ar* fi făcută pentru *oameni*! Pentru aceştia e *pământul*, acest amărât pământ... Dar acordurile nefericirii se împreună cu ale mării, într-o armonie voluptoasă şi sfâşietoare ce ne aruncă în afară de soarta muritorilor.

Şi acest fel tonalitatea mării este aceea a unei muriri eterne, a unui:. Fârşit ce nu se mai gată, a unei agonii înflorite. Nu-ţi trebuie o inimă bol navă de nuanţe şi nicio simţire atinsă de subtilităţile extazului, pentru a surprinde un fior mortal în melodiile marine, ci doar o înclinare spre tainele şi vocile melancoliei. Atunci nu mai eşti sigur de identitatea ta şi trebuie oarecum să te aduni, să te pescuieşti neîncetat spre a nu te înghiţi mările din tine şi din afară. Nu te poţi stăpâni decât între patru pereţi. Chemările depărtărilor te împing mai departe de calculul existenţei tale...

Marea este o ispită de dispariţie numai pentru acei ce au descoperit-o în zile i nopţi prin *introspecţie...* Având-o în faţă, îţi verifici numai prăpastia acelor zile şi acelor nopţi... Demonia marină este un dezastru aromatic, o ruină căreia nu ne putem refuza fără să călcăm pe ce e mai adânc în noi... o nobilă descompunere pe care trebuie s-o grădinărim şi de care trebuie să ne mândrim. Şi apoi nu zvâcneşte sângele în ritm marin, nu e orgoliul lui melancolic acordat rănii albastre, mişcătoare **şi**

infinite? Suferinţa asta vastă şi lichidă, ca să-mi împlinească un gust de dureri nemăsurate şi să-mi astâmpere setea de neiertări neîntrecute! O! de s-ar înfuria mările, să-şi spargă valurile de inima omenească!

De când rătăcesc pe malurile mării, am lăsat Paradisul pentru rahitici. Căci el este o mare fără demonie. Dacă mă gândesc bine, icoana paradisului nu m-a urmărit decât în momentele acelea periculoase în care simţi că ţi se moaie oasele, că ţi se topesc încheieturile şi că te anulezi incurabil. Nevoia paradisiacă pleacă dintr-o supremă slăbiciune, dintr-o maximă deficienţă. Imaginea cea mai pură pe care o alcătuieşte mintea este emanaţia unei vitalităţi vacante.

Nicăiri mai mult ca la mare nu eşti înclinat a socoti lumea o prelungire a sufletului. Şi nicăiri nu eşti mai capabil de un fior religios prin faptul simplu de a privi. O viaţă plină, cu un nimb de absolut, ar fi aceea în care orice percepţie ar fi o revelaţie. Eşti pe cale a o realiza în sugestia amurgurilor mari ne... Uita-voi vreodată înserarea unică de la Mont Saint Michel, între un soare în agonie şi o cetate mai singură ca soarele, toate apusurile lumii mă chemau spre o măreţie tristă întrezărită-n presimţiri? Şi apoi să te primbli cu acest crepuscul în suflet prin parcul din Combourg, încercând a fi demn de plictiseala marelui René! Trebuie într-adevăr să cunoşti dezolarea magnifică a anumitor zile la Saint-Malo şi la Combourg pentru ca să-l poţi scuza pe Chateaubriand. E drept că, în afară de câteva pagini din *Memoriile* lui, cu greu mai poate fi recitit, căci retorica lui, având amploare, este lipsită totuşi de substanţă. Lamentaţiile lui nu sunt destul de *gândite* şi plictiseala lui nu e totdeauna *esenţială.* Dacă l-am iubit totuşi – şi l-am iubit totdeauna – a fost pentru desfăşurarea somptuoasă a vieţii lui, pentru o singurătate împodobită şi plină de stil, pentru ornamentarea vidului său de fiecare zi. Adesea mă gândesc ce departe am fi unii din noi dacă nu ne-ar fi ruşine să ne plictisim, dacă am avea curajul ultim al golurilor noastre! Chateaubriand a ridicat vidul lăuntric la rangul de artă.

Aşa şi-a ştiut gospodări nimicnicia, că nu mai putem fi decât epigoni în meşteşugul deznădejdilor. Trebuie să fi văzut, măcar camera în care el şi-a petrecut copilăria şi să fi întrevăzut ceea ce au putut fi discuţiile cu Lucile, pentru care orice amator de melancolie trebuie să aibă mai mult decât o pietate, spre a-ţi da

seama că o dezolare pornită dintr-un sat valah nu poate atinge prestigiul funebru al uneia răsărită într-un castel solitar. Noi suntem mai mult *amărâţi* decât trişti, căci nu cunoaştem mândria soartei triste, ci umbrele destinului amarnic.

„O inimă plină într-o lume vidă.” Chateaubriand s-a înşelat definindu-şi astfel plictiseala; s-a înşelat din orgoliu. Căci în plictiseală noi nu suntem mai mult decât lumea, ci suntem tot atât de *puţin c*a ea. Este o corespondenţă de vid. Căci de am fi mai mult, ne-am rezema destul în noi înşine, am fi destul ex*istenţă, c*a să nu putem atinge rarefierea conştiinţii, din care izvorăşte vidul interior. Stările de mare plinătate, fie ele de extaz, fie de chin, ne fac impermeabili plictiselii, deşi din partea lumii înconjurătoare ar putea pleca o sugestie irezistibilă de zădărnicie.

Din ce vezi lucrurile mai de-aproape, din aceea nu le poţi iubi decât pe măsura irealităţii lor. Existenţa nu-i suportabilă decât prin coeficientul de neexistenţă. Virtualităţile de nefiinţă ne apropie fiinţa. Nimicul e un balsam de existenţialitate. În felul acesta înţeleg mai bine înclinarea noastră bolnăvicioasă, plină de o suferinţă pasionată, pentru femeie şi pentru „dependinţele” ei. Deşi mai ancorată în viaţă decât noi, nu-i putem totuşi răpi un caracter de ireal, alcătuită atât din poezia vaporoasă în care ne complacem a o învălui, cât şi din echivocul sexualităţii. Femeia este orice afară de o *evidenţă.* Şi suferinţa în dragoste, în orice dragoste, împlinită sau neîmplinită, câştigă în adâncime şi ciudăţenie, cu cât prezenţa femeii se subtilizează într-o perfecţiune pe cât de carnală pe atât de nedefinibilă. Nefericirea-n dragoste este demnitatea cea mai stranie şi mai singulară la care poate ajunge un muritor. Evident că aici nu este vorba de părăsire sau de întâmplările comune, ci de nevoia nefericirii ce o resimţi în fiorurile erotice pentru a le împrumuta acestora o expresie supremă. Dragostea nu e infinită decât *negativ,* convertind plenitudinea în suferinţă. Sexualitatea fără ideea morţii e ceva înfiorător şi degradant. În braţele femeii, descind sicrie din azur. Echivocul eroticei este chiar această sugestie mortală de plinătate, de exces dezastruos, de înflorire crepusculară.

Cine, abandonându-se mării sau chiar amintirii ei, nu i-a fost ruşine de a fi petrecut clipe de dragoste mulţumit sau indiferent? Nu este marea o jenă în faţa oricărei împliniri? N-o

obligăm la reflux când o zărim fără ochi îndureraţi? Melancolia este un omagiu de fiecare clipă întinderilor marine. Şi-n privirile visătoare şi pierdute, marea se prelungeşte peste malurile ei şi oceanele îşi continuă un flux ideal spre întristare. De aceea, ochii nu mai au *fund...*

Iulie 1938

Vremea, anul XI, nr. 548, 31 iul. 1938, p. 3.

PARISUL PROVINCIAL

De câţiva ani, ştiam că mă primblu prin Ninive. Pe malurile Senei, mă gândeam la asfinţitul lumii greco-romane şi anticipam cu o dezabuzare plăcută umbrele inevitabile ale Cetăţii. Oraşele îşi dau duhul ca şi oamenii.

Parisul era locul predestinat al oboselilor spiritului. După ce-ai colindat ţări înnebunite de zori, poposeai în el căutând pe străzi bătrâne şi pe feţe plictisite merinde pentru vacanţa sufletului.

Merinde fatală. De câţiva ani, oraşul era vacant, de câţiva ani era la nivelul sufletului tău...

Îl pricepeam prin ceea ce-i bătrân în mine. Şi-aşa cu fiecare. Toţi îl iubeam prin *inaderenţele* noastre.

Atracţia dulce a lipsei de speranţe în nici un alt colţ de lume n-o simţeam. Şi nici nobleţea ratării. Parisul ne încununa cu un nimb de nefolosinţă, cu un prestigiu de inutilitate şi-şi oferea îndoielilor noastre substanţa pieirii lui lente. *Mergeam la fund cu el.* Şi când rămâneam, ceasuri, în zi sau în noapte, pe podurile lui visătoare, mă consolam de-a nu fi trăit în destrămarea Romei antice. Casele te osândeau la poezie **şi** ceaţa subtilă, ca un paradox delicat al naturii, îţi rănea identitatea şi-ţi întorcea rădăcinile din fire spre o esenţă de vag nerost.

Nemţii n-au făcut decât să-i grăbească soarta. Ar fi o cumplită greşeală să se creadă că ei sunt cauza unui atât de important eşec. Parisul *a căzut* fiindcă era menit căderii. El *s-a oferit* ocupării. Fără nemţi, cădea *de la sine*. Căci el *a existat* prea mult, el a *prea* fost. Nici o altă alcătuire umană n-a emanat atâta substanţă. Un oraş ce şi-a meritat apusul, ca o pedeapsă a

excesului, ca o ispăşire a rodniciei. Până şi zidurile lui afumate s-au săturat de chinul prospeţimii şi atâtea case vor parcă să îngenuncheze, roase de saţietate, de timp, de năpasta creaţiei.

Francezii au fost în centrul devenirii. Prin ei a trecut totul câteva veacuri. Spaţiul însuşi părea a fi francez. Dar lor li s-a făcut urât. Şi urâtul a răzbit în inima lor – Parisul le refuză bătăile.

Nemţii l-au ocupat ca să consacre o stare de fapt. El începuse cu ani în urmă să-şi piardă respiraţia. Ce înseamnă un moment de istorie universală n-am simţit decât în ajunul intrării lor.

În plină zi, de la Arcul de triumf şi până la Operă, n-am întâlnit ţipenie de om. Eram singur cu Parisul. Aproape toată lumea plecase iar cei care au rămas aşteptau undeva la ei acasă, tăcuţi. Pe bulevarde, nimeni. A doua zi, ei trebuiau să între. Niciodată nu voi uita acel fior; *vedeam* istoria, oraşul gol făcea *vizibil* minţii un moment universal. Cu o melancolică obiectivitate împărtăşeam deşertul Franţei şi zvâcnirea teutonică.

Francezii s-au plictisit de faimă, s-au scârbit de fală. Din clipa în care au renunţat să apere Parisul, ei s-au retras din istorie. I-au justificat pe ceilalţi şi s-au îndestulat cu ei înşişi. *Alţii la rând,* era şoaptă ironică a devenirii, pe care o descifram în tăcerea oraşului singur şi a *singurului* oraş.

Marile civilizaţii, după ce şi-au istovit posibilităţile de creaţie, după ce-au scos în vileag suma de valori pe care erau chemate să le traducă în expresie şi, deci, să le înstrăineze, făcându-le valabile restului steril al umanităţii, devin *provincii.* Ele nu mai constituiesc *legea* pentru alţii. Destinul lor încetează de a fi fatalitate în afară. Recad în limitele lor. Şi, din sâmbure al universului spiritual, ajung periferie. Valorile se mărginesc la circulaţie internă. Ele nu mai au necesitate. Lumea poate respira fără ele.

Secole întregi, lumea n-a putut respira fără Franţa, Ţările s-au definit în acord sau în opoziţie cu ea.

Ea dădea contur fiinţelor plasmatice ce erau naţiunile în căutare de sine.

De aceea, Parisul era focar. Nu puteai să nu fii el. Şi chiar acum în decadenţă el era util. Cu o infinită primejdie în plus i că ţi-ar putea impune soarta, că şi-ar descărca oboselile pe umerii

tăi.

Pe străzile lui goale, în acel ajun, mi-am formulat vechea presimţire: soarta de provincie îl aşteaptă. Ce zic? L-am simţit provincie. Aici spiritul s-a redus la inteligenţă. Atât le-a rămas francezilor, atât i-a rămas Parisului.

Fenomenul decadenţii se identifică excesului de luciditate. Franţa, de-o vreme încoace, era o *ruină de reflexe.* Instinctul devenise nesigur, viaţa era iubită *ca atare,* fiindcă nu mai *promitea*.

Creaţia, atât în zorile unei culturi, cât şi în platitudinea ei de creştere, presupune aderenţa naivă la valori, acoperirea vieţii prin conţinuturi *în afară* de ea. Gloria, libertatea, umanitatea etc. Sunt ficţiuni care dau sens pulsaţiei vitale. Când le *vezi* aşa cum sunt, nu mai poţi decât să te resfeţi în vidul voluptăţii şi al inteligenţii.

Francezului – ca oricărui om ce nu mai e victimă a vreunei înşelăciuni – îi e ruşine să creadă în ceva. El a crezut prea mult.

Atmosfera Parisului era aceea a unui nihilism parfumat. Un lucru bine spus făcea acolo mai mult decât lucrul însuşi. Inteligenţa n-are decât o divinitate: Expresia. Cultul ei înlocuieşte universul prin stil.

Niciun suflet naiv, blând şi cumsecade n-a prins farmecul Parisului. Acesta-i o boală înaltă, la care nu te poţi ridica decât prin osteneli vaste ale duhului. Ce e ţăran, natură, speranţă şi eternă omenie nu-i pot tâlcui mireasma de neant ce ameţeşte jocul inteligenţii. Când ai pus idealurile la o parte, atunci îl înţelegi. Când le iei din nou în spate, te-mbraci spre Balcani.

Năvala duhului n-a atins numai o pătură de intelectuali, ci un neam. Luciditatea – din valoare de salon – a ajuns bun curent. Poporul a început să ştie: ispravă cu el nu se mai putea face. Francezii s-au trezit, aici e primejdia. Insul a priceput că e ins. Statul s-a degradat automat; neamul şi-a volatilizat esenţa imponderabilă a comunităţii. Un popor e puternic când nu-i e ruşine de sentimente; el slăbeşte când cultivă numai senzaţii şi idei. Prin aceasta, goleşte orice acţiune şi orice gând de suflu şi de miez Entuziasmul devine semn de prostie. Mai mult. Banalitatea are aspect de păcat. De aici, exasperarea francezului în faţa la orice şi căutarea noutăţii în Paris. Niciun conţinut nu dovedeşte nimic. Atunci cât mai multe şi niciunul.

Dar când şi noutatea exasperează, sufletul vast al unei ţări

se închide într-un mare refuz. Se închirceşte în provincialism, care nu e decât aspectul negativ al alexandrismului. Ai cuprins totul, ca nimic să nu mai merite a fi cuprins.

Vremea, anul XII, nr. 581, 8 dec. 1940, p. 3.

ÎNŞELAREA PRIN ACŢIUNE

Diversitatea de conţinuturi a Europei de azi reduce pentru un ochi neînduplecat, multiplul la echivalenţă. Totul, în egală măsură, poate fi primit sau refuzat. Europa nu mai interesează prin ce face, ci doar prin *ritm.* Şi ritmul ei angajează ultimele rezerve ale cuminţeniei noastre, pătrunde în centrul lepădărilor de lume, răzbeşte iluzia filosofică şi baza orgoliului. Unde să fugi? Spaţiu pentru dezertări nu mai există.

... Aşa am început cu toţii să ridicăm prestigiul devenirii. În filosofie, vitalism; în politică, lupta ca atare. Adică i fuga de sine.

O mişcare revoluţionară născoceşte un sens vieţii. Aceasta. De la sine, n-are unul şi nici nu poate avea. Nimic n-ar turbura identitatea, dacă viaţa ar fi mai mult decât o aparenţă de substanţă. Dar ea nu rezistă nici calculului, nici intuiţiei şi nici chiar îndoieli lor. O închipuire ce-şi asumă prerogative de realitate. Dac-ar/», omul s-ar odihni într-un fermecător „De-a pururi" şi n-ar fi inventat farsa indispensabilă a idealului **şi** nici Revoluţia.

Se crede îndeobşte că oamenii fac o revoluţie ca şi schimbe structura socială sau direcţia istorică a unei ţări. Acesta-i un adevăr valabil pentru toţi; fals pentru fiecare. Spre a îndrepta condiţia unei naţiuni sau a unei clase, unii acceptă sacrificiul suprem. În fond, ei nu-l acceptă nici pentru acea naţiune şi nici pentru acea clasă, ci pentru că viaţa nu le-ar părea suportabilă fără vibraţia dezlănţuită de acele pretexte. Ei mor, pentru ca nu se pot resemna la degradarea de elan, pentru că nicio cuminţenie nu le-ar părea posibilă după nivelul freneziei lor. A fi revoluţionar e o chestiune de *intensitate.* Acest *numai atât* e totuşi enorm. El e pulsul substanţial ce dă configuraţie evidenţei de neant a vieţuirii.

Când un neam, o generaţie sau o clasă purced la revoluţie, înseamnă că niciun ins nu mai găsea în sine elemente de a se

înşela, raţiuni de a trăi. Nevoia de dărâmare şi de construcţie răsare dintr-un vid insuficient sieşi. Altceva trebuie să umple sterilitatea* clipei şi eleatismul conştiinţei. Prăbuşirea însăşi este mai fecundă decât aşezarea. Sângele-i un semn de viaţă, nu de moarte, în sânge se actualizează vizibil devenirea.

O revoluţie nu trebuie să aibă idei general valabile, fiindcă orice revoluţie operează cu adevăruri de ocazie, cu necesităţi istorice. Greşelile rodnice dinamizează o epocă şi diferenţiază un moment. Un adevăr etern – cine moare pentru el? Desigur, nimeni. El, e climatul celor cuminţi şi călduţi, a 11 acelor ce sufăr de complexul de a avea dreptate, de blestemul searbăd al prudenţei şi care nu trăiesc din frică de a greşi.

Dar eroarea-i esenţa respiraţiei. Deci, a posibilului, a viitorului. Tot ce-i *orizont* decurge din refuzul „adevărurilor eterne”. Din cultul dialecticei, din ruşinea de identitate.

Existenţa sa reduce la alternanţa dintre plictiseală şi revoluţie.

Când aud atâţia explicând pasivitatea lor faţă de cutare mişcare, fiindcă nu-s de acord în anumite puncte, dar că aderă la ritmul ei, fără să participe efectiv din cauza îndoielilor teoretice, înţeleg pe loc că le lipseşte suflul revoluţionar. De l-ar avea, ar pricepe că numai acel ritm importă şi s-ar abandona lui. Ideile sunt un decor variabil, ele n-au în istorie decât o funcţie ornamentală. Naivii le iau în 6cris, se definesc faţă de ele şi rămân cu ele-n urmă. Pasionaţii – acei ce sufăr de obsesia tragică a noutăţii, adevăraţi snobi ai actului – nu cunosc decât legea freneziei lor. *Ceilalţi* le-o interpretează, le traduc în sistem sufletul. Astfel se naşte ideologia.

Revoluţionarul este un om speriat de nonsensul vieţii. Prin acţiune umple vidul. El nu poate da îndărăt, nu se poate întoarce la existenţa civilă de dinainte. Moartea aceasta ar fi mai groaznică decât orice ştreang. Absenţa de ritm a vieţii normale e adevăratul neant. Revoluţionarul devine erou din clipa-n care preferă moartea revenirii la umanitate.

Omul acceptă categoriile lumii. Eroul, nu. De aceea. Eroismul introduce dimensiunea absolutului în revoluţie şi-o salvează din fatalitatea temporalului. Un singur act în care-ţi angajezi viaţa e mai greu decât toate ideile. Luptătorul poartă veşnicia fiziologic. De aceea dispreţuieşte el adevărurile.

Prin gândire, nu te poţi înşela, nu poţi să fii. Omul gândeşte

ca să *nu* fie. Filosofia n-a fost niciodată o soluţie. Ea-i un sistem de întrebări, de înfundături. Cea mai înaltă formă a neputinţei... Nimic n-o umileşte mai mult decât existenţa eroului, decât voluptatea lui de non-existenţă... O dezarmează până la ridicul.

Cuminţenia, dilatată de un vag patetic, atâta-i ea. Filosofia e reacţionară; instinctul filosofic e o expresie a pauzelor timpului.

Gânditorii de-abia au cutezat să comenteze sângele altora. În toată istoria filosofiei n-am întâlnit nici triumf, nici chin. O speţă de oameni care nu s-au înşelat efectiv în niciun chip.

Dar acţiunea, raportată la timp, la inevitabil, e o soluţie. E chiar singura, pentru cine este şi vrea să fie. Prin gest, uiţi nimicul nemijlocit al firii, nimicul ce-l dezvăluie orice cuget întrucât e cuget. Oamenii nu se dăruiesc luptei din ambiţii şi din mândrii, ci din imposibilitatea de a privi realitatea în faţă fără s-o descopere irealitate.

Spaima de ireal e motivul ultim al actului. Căci orice actualizare ne umple de iluzia existării. Când actul e reversibil, frecvenţa lui ne seduce, ne orbeşte şi ne împiedică astfel să ştim că e înşelăciune. Nimic nu e mai întăritor decât să aderi la o ficţiune, nimic nu e mai plăcut decât să *zvâcneşti* ca înfrânt teoretic. Să te prindă, adică, ritmul pur, indiferent multiplicităţii conţinuturilor, să refuzi ce ştii.

Epocile mari nu se măsoară după idei, ci după puls în ele nu triumfă cumpătul şi zâmbetul neutru al raţiunii, ci un echivoc dramatic, o sete de dezastru şi [*lipsa text*]

Vremea, anul XII, nr. 582, 15 dec. 1940, p. 3.

SUMAR

Prefaţă (Dan C. Mihăilescu)
Notă asupra ediţiei (Mariana Vartic şi Aurel Sasu)
Auguste Reflexiuni asupra mizeriei
Sistem Rodin
Şi viaţă
Formele perimate
Cele două *morale*

Iraţionalul în *viaţă*
Sensul culturii contemporane
Oskar Kokoschka
Timp şi relativism
Ferdinand Bruckner
Petru Comarnescu: Homo americanus
Revelaţiile durerii
Despre vidul interior
Despre adevărata agonie
Împotriva oamenilor inteligenţi
Sensibilitatea tragică în România
Cultură şi viaţă
I. Brucăr: Filosofi şi sisteme
Al. Dima: Aspecte şi atitudini ideologice
Tentaţia politicului şi a jertfii
Melancolii bavareze
Spre o altă morală sexuală
Stilul interior al lui Lucian Blaga
Necesitatea radicalismului
Creştinismul şi scandalul care l-a adus în lume
Mircea Eliade şi dezamăgirile sale
Între occidentalism şi autohtonism
Naţionalismul, internaţionalismul, universalismul
Nihilism şi natură
Nae Ionescu şi drama lucidităţii
Crima bătrânilor
Imperativul discontinuităţii
Între conştiinţa europeană şi cea naţională
Fragmente de Cartier Latin
Păcatul vieţii omeneşti
Frânturi de *vacanţă eternă*
Parisul provincial...
Înşelarea prin acţiune

Apărut: 1991. Bun de tipar: 14 01 1991
Comanda nr. 5/1990. Coli de tipar: 12,75
Hârtie: ambalaj Format: 54X84/16

Tiparul executat sub comanda nr. 473/1990
la ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICA CLUJ
Bd. 22 Decembrie nr. 146.
Municipiul Cluj-Napoca.
ROMÂNIA

Am auzit de câteva ori pomenindu-se de farsă, cu privire la atitudinea din *Pe culmile disperării,* şi am rămas uluit. Cum poate fi vorba de farsă în cazul unui om care se leapădă de ce are mai bun, pentru a se avânta într-o atitudine plină de riscuri?... Ceea ce i se poate reproşa e tocmai prea marea sa sinceritate. Ce simplu, ce comod pentru el ar fi fost să trăiască din probleme de împrumut! Şi pentru că n-o face, pentru că nu vrea să simuleze, ca atâţia alţii, minte... Mă gândesc cu un simţământ de înfiorare: ce fel de oameni suntem! Când un dobitoc de licean rămas repetent se sinucide, inimile noastre se-ntristează. Iar când un om se aşează gol în faţa vieţii şi morţii, chinuindu-şi sufletul cât pentru zece sinucideri, noi spunem că minte.

Nu e nimic, Emil Cioran, tu minţi. Dar poţi să minţi înainte. Eu te cred.

C. NOICA

Emil CIORAN (n.8 aprilie 1911, Răşinari, Sibiu) a studiat filosofia la Bucureşti (licenţiat în 1931), colaborând totodată la revistele vremii *(Gândirea, Cuvântul, Calendarul. Pagini literare, Discobolul, Azi* etc.). În anii ’30 publica mai multe volume *(Pe cuhnile disperării,* 1934-Premiul Scriitorilor Tineri Români; *Cartea amăgirilor,* 1936; *Schimbarea la faţă a României,* 1936; *Lacrimi şi sfinţi,* 1937) care îi aduc notorietatea. Reprezentant de frunte al „Generaţiei ’27”, el promite să fie unul din marile nume ale culturii române. Plecat în Franţa, cu o bursă, in 1938, ulterior stabilit în aceasta ţară, el devine, sub semnătură E.M. Cioran, scriitorul, filosoful şi moralistul francez cunoscut în întreaga lume.

Revelaţiile durerii adună pentru prima dată în volum eseurile şi articolele autorului, rămase în revistele româneşti interbelice.

ECHINOX